

Colecția ATHENAEUM

Coordonator ANDREI MARGA

Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*
(1873) Ulfred Kroner Verlag in Leipzig, 1925

© Editura DACIA. Toate drepturile asupra acestei versiuni sunt rezervate Editurii "Dacia".

FRIEDRICH NIETZSCHE

**NAȘTEREA FILOSOFIEI
ÎN
EPOCA TRAGEDIEI GRECEȘTI**

Traducere și note de MIRCEA IVĂNESCU

Studiu introductiv de VASILE MUSCĂ

**EDITURA DACIA
CLUJ, 1998**

Coperta colecției de MIRCEA BACIU

ISBN 973-35-0726-1

STUDIU INTRODUCTIV

Pentru destinul istoric al culturii europene moderne, Friedrich Nietzsche (1844-1900) rămâne una din întrupările cele mai profunde. În evoluția gândirii europene din a doua jumătate a secolului trecut, el a adus o manieră nouă de filosofare, mai liberă în demersurile sale, ale cărei rădăcini ultime își trag sevele, mai totdeauna, din solul celor mai concrete fapte de viață.

Privit din punctul de vedere al evoluției de ansamblu a istoriei culturii europene, Nietzsche reprezintă "un teribil drum de interogație pe drumul determinat de către moștenirea antică și a două milenii de creștinism - pe care omul european se află angajat până în prezent". Poziția în care s-a situat Nietzsche față de procesul istoric universal este înrudită cu cea a lui Hegel, și această împrejurare este cea care l-a obligat să-și clarifice, fiecare de pe poziții proprii, poziția fundamentală în raport cu istoria. Trebuie menționată, de la început, opoziția ce există în atitudinea față de istorie a celor doi mari gânditori.

Încercând într-un uriaș efort să îmbrățișeze întregul proces istoric al omenirii de până la el din perspectiva filosofică ce o oferă propria sa concepție, Hegel vede în istorie o evoluție rațională ale cărei momente nu numai că vin unul după altul ci și provin unul din altul, potrivit unei necesități interne proprii. De pe această largă platformă teoretică Hegel scoate o concluzie optimistă ce dă un sens pozitiv istoriei. La rândul său, Nietzsche, aflat el însuși într-un moment de răscruce al spiritualității europene, întreprinde o reevaluare spirituală a occidentului european. În numele acestei reevaluări el lasă să cadă o teribilă negație asupra prezentului dând peste bord tradiții de vârstă seculară și îndemnând omul la una din cele mai adânci conversiuni interioare din cele care au punctat existența sa de până atunci. "Hegel și Nietzsche sunt împreună conștiința istorică ce se întoarce și reflectează asupra întregului trecut al Occidentului pentru a-i aprecia valoarea. Amândoi se situează deliberat în sfera primilor gânditori

¹ E. Fink, *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Les Editions de Minuit, 1965, p. 9.

ai Greciei, amândoi sunt heracliteieni. Raportul dintre Hegel și Nietzsche este acela dintre un "da" care acceptă tot și un "nu" care contestă tot"².

În acest context pe care îl pune la dispoziție o istorie luată într-un sens universal atât de larg, Nietzsche apare în fața majorității comentatorilor săi ca genialul diagnostician al decadenței care a înlocuit în cadrul culturii europene, "între această cultură actuală și cultura de altădată, Nietzsche caută o cale, el încearcă să regăsească veritabilele exigențe ale unei culturi naturale, adică ale unei culturi care să-l modeleze și să-l formeze pe om în totalitatea sa umană: corp-spirit. Critica sa a formeii contemporane a culturii este, înainte de toate și la urma urmei, o critică a formeii contemporane a umanului"³.

Potrivit cu diagnosticul lui Nietzsche, calea pe care se află angajată cultura europeană este una semănată cu numeroase erori care, în mod inevitabil, o târâsc într-o fundătură. Imperativul major pe care îl impune omului principiul metafizic al existenței, Viața, este ca aceasta să fie trăită la cea mai înaltă cotă de tensiune cu putință. Aceasta înseamnă a trăi plenar viața, "aici" și "acum". Există însă două piedici majore pe care omul le are de trecut pentru ca elanul său vital să-l poată ancora definitiv "aici" în această lume și "acum" în prezent. Este vorba de creștinism care îl extrage pe om din "aici", din lumea aceasta îndreptându-i voința de a trăi către lumea cealaltă, de dincolo, și de istorism care neglijează pe "acum", prezentul, îi îndrumă întregul său efort de cunoaștere către trecut. Nietzsche pledează în favoarea elanului creator al vieții care pentru a se asigura pe sine are ca o primă soluție angajarea în temporalitate și asumarea, în acest caz, a luptei fâțișe cu moartea ce în curgerea timpului asaltează permanent Viața. Pe calea unei permanente generări Viața trebuie, continuu, să se producă și să se reproducă pe sine, de preferință, în exemplarele de excepție, geniile. Numai prin acestea Viața potențată la maximum devine eternă, înfruntă timpul și învinge moartea. Conceptul de geniu, hotărâtor pentru concepția lui Nietzsche, netezește drumul gândirii sale către ideea de supra-om, ce încununează sistemul său filosofic. Geniul constituie, altfel zis, instrumentul la care apelează fondul creator al existenței, Viața, pentru a se conserva pe sine. Cealaltă șansă care i se îmbie principiului metafizic al Vieții în tendința sa de a se conserva pe sine este evadarea din timp, refugiul din fața istoriei, proiectarea pe un ecran mitic absolut, și supra- și atemporal, care înalță fenomenul vieții deasupra procesualității istorice. Această împrejurare este cea care determină opțiunea lui Nietzsche în favoarea reabilitării dimensiunii mitice abandonate a culturii. Tema geniului se leagă direct de cea a culturii, geniul fiind tipul de om puternic, singurul capabil a proceda la o restaurare a regimului spiritual propriu mitului.

² Ibidem, p. 9.

³ K. Lowith. *De Hegel à Marx*, Paris, Gallimard, 1969, p. 367.

Aceste elemente care îi cimentează propria viziune filosofică fac din Nietzsche nu doar un adversar al studiilor istorice al căror exces îl duce pe om pe căile greșite ale cunoașterii excesive a trecutului, rupându-l pe om de miezul frământat al problematicei prezentului. Dar el va ataca și acel fundament spiritual al conștiinței de sine a lumii moderne care este istorismul, constituit prin achiziții succesive, de la iluminismul progresivist de tip Lessing-Herder până la istorismul romantic, tot progresivist și acesta, care și-a aflat incunarea în sistemul hegelian în cadrul căruia istoria reprezintă principalul organ al devenirii Rațiunii universale. "Uitarea ține de orice faptă - scrie Nietzsche - cum viața oricărui organism atarnă nu numai de lumină ci și de întuneric. Un om care nu ar vrea decât să simtă într-un fel numai și numai istoric, ar semăna cu unul care a fost silit să se lipsească de somn..."⁴

În general, poziția lui Nietzsche este una supra-temporală, ca o altă față a antiistorismului său. Îl reține tema rolului personalității în istorie prin care gândirea sa trebuie să accepte în sfera ei de preocupări și domeniul faptelor istorice. Preocuparea sa față de personalități pornește nu din interesul pentru indivizii istoriei reali, concreți, ci din nevoia de-a afla o nouă atestare a generalului tipic, în inteipretarea sa caracterul istoric individual, concret, fiind doar o expresie a generalului și tipicului. Personalitățile vizate "în concreto" în ale sale *Considerații inactuale* desemnează, conform cu înclinațiile unei viziuni anistorice, doar tipuri: D. F. Strauss este tipul "filistinului cultural" ("Bildungsphilister"), Schopenhauer, tipul filosofului modern, Wagner, tipul artistului modern, ultimii doi, în general, tipul personalității geniale ca atare. "Căci Nietzsche vede marile figuri istorice aproape întotdeauna din optica unui mod de cercetare supraistoric"-\)

Cu toată aversiunea lui Nietzsche față de istorism și de excesul studiilor istorice, critica sa a prezentului nu se poate dispensa de trecut. Prezentul oferă, oricum, o perspectivă prea îngustă pentru ca viitorul de mari proporții, pe care destinul îl rezervă omenirii, să se construiască exclusiv pe terenul său. Dimensiunile prezentului trebuie amplificate prin aducerea în front, alături de prezent, și a trecutului. În cazul lui Hegel cunoașterea se realizează pornind, în sens invers, din prezent, cu scopul mărturisit de a-l înțelege mai profund, drept care umbrele sale cad asupra trecutului deformându-l între anumite limite. În opoziție cu alterările de substanță la care umanismul tradițional a supus antichitatea, Nietzsche vrea să refacă adevărata imagine a epocii greco-romane ca

⁴ Nietzsche, "Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben" în *Werke* (Taschen Ausgabe), Leipzig. Naumann Verlag, 1906, voi. II, p. 110.

H. Hasse, *Das Problem des Sokrates bei Friedrich Nietzsche*, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1918, p. 5.

trecutul nostru comun, eliminând din ea tot ceea ce constituie adaos străin falsificator. Nietzsche nu urmărește însă o cunoaștere a trecutului de dragul trecutului pur și simplu: din studiul mai profund și mai autentic al antichității vrea să smulgă o altă imagine și un alt sens ale prezentului însuși. El nu pleacă din contemporaneitate către o nouă înțelegere a trecutului, ci are în vedere o pătrundere mai în profunzimile epocii contemporane în comparație cu antichitatea. În timp ce la Hegel imaginea trecutului se schimbă în funcție de prezent ca un ecran pe care acesta din urmă își proiectează retrospectiv interesele și idealurile sale, la Nietzsche numai de la o cunoaștere a trecutului cât mai aproape de adevărul real se dobândește apropierea de ființa prezentului.

Nietzsche ve reinterpreta fenomenul istoric concret al elenității din perspectiva metafizică generală ce susține primatul Vieții și al exigențelor sale și pornind de la datele de cunoaștere pe care i le punea la dispoziție dezvoltarea filologiei clasice din epoca sa.

În 1864 Nietzsche începe studii de teologie și filologie clasică la Universitatea din Bonn, - unde este coleg cu Paul Deussen (1845-1919), celebrul istoric al filosofiei indiene - continuându-le apoi la Universitatea din Leipzig, unde urmează cursurile profesorului Friedrich Wilhelm Ritschl, socotit prima autoritate în materie de studii clasice a Germaniei de atunci. Primele sale contribuții în domeniu - studii cu privire la operele gnomice ale lui Theognis, la lirica lui Simonide, la izvoarele lucrării doxografice a lui Diogene Laertios, la tratatul florentin asupra rivalității dintre Homer și Hesiod - la care se adaugă și o recomandare a profesorului său Ritschl, îi aduc în 1869 catedra de specialitate a Universității din Basel. Alois Riehl, un monograf al lui Nietzsche, va aprecia că numirea atât de rapidă, când Nietzsche avea doar 25 de ani, a fost plătită de el cu un preț prea mare, căci acest succes precoce l-ar fi acaparat cu totul pe tânărul profesor universitar¹³. Lecția de deschidere, "Homer și filologia clasică", trece dincolo de sarcinile unei prelegeri consacrate în asemenea ocazii, conținând nu doar un manifest în favoarea culturii clasice, ci și programul unei activități filologice care se înscrie în perimetrul unei concepții filosofice ce aduce totodată și o nouă viziune asupra antichității clasice însăși, a metodelor și a mijloacelor de a o cerceta, precum și a valorii pentru om a rezultatelor studiilor asupra antichității în general.

Concepția filosofică a tânărului Nietzsche, așezată sub auspiciile gândirii lui Schopenhauer, ce devenea dominantă în mentalitatea germană nu fără a

6 A. Riehl, *Nietzsche, der Künstler und der Denker*, Stuttgart, Fromann, 1910, p.

13.

întâmpina însă rezistența mediilor universitare, este pătrunsă de un nou sens al elenismului, care lasă să răzbată la suprafață tocmai mesajul educativ al vechii Grecii. Prin învățământul său, el nu va aduce în continuare pe altarul studiilor clasice dovezi ale unor erudiții seci, ce întoarce spatele vieții, ci încearcă să formeze oameni în care să poată sădi exigența mai înaltă a unor eforturi constructive cu caracter sistematic și sintetic, în sensul modelului pe care îl indică activitatea filosofică a lui Schopenhauer. Integrată acestui plan general de intenții, pentru Nietzsche filologia clasică nu se mai poate împotmoli în studii istorice de amănunte căci "așa și ea se scufundă într-o lume plină de culori și chipuri întunecate, care e numai durere adâncă și de nevindecat și povestește consolator despre figurile dumnezeiești, frumoase, strălucitoare ale unei țări minunate, îndepărtate, albastre, fericite"⁷. Nietzsche și-a încheiat discursul inaugural într-un fel cu adevărat incendiar, căci, ieșind din granițele strănte ale strictei specialități, optează în favoarea deschiderii filosofice a filologiei clasice. "Atât. Totuși trebuie să mai adaug câteva cuvinte, pe deasupra, cele mai personale. Ocazia care a dat prilejul acestui discurs mă va justifica. Desigur, este și dreptul unui filolog să strângă scopul strădaniilor sale și drumul ce duce către ele în forma restrânsă a unei profesii de credință și iată, deci, că fac aceasta atunci când întorc o propoziție a lui Seneca: "Philosophia facta est quae philologia fuit"⁸.

#**

Principiile novatoare în materie ale lui Nietzsche trezesc opoziția cercurilor academice cantonate pe poziții conservatoare, care nu văd cu ochi buni îndrăznelile tânărului coleg. Un reprezentant al opiniilor adverse va fi și Ulrich von Willamowitz-Molendorf, care s-a impus apoi ca unul din numele cele mai mari ale filologiei clasice de totdeauna. Ostilitățile se vor redeschide într-un mod și mai fățiș prin publicarea în 1872 de către Nietzsche a lucrării *Nașterea tragediei*. Într-o operă susținută de niște ambiții ce duc mult mai departe decât stricta sa specialitate, tânărul Nietzsche își propune să răstoarne părerile curente într-o problemă centrală a filologiei clasice: originea tragediei.

Legătura "Nașterii tragediei" cu sfera de gândire a tânărului Nietzsche de acum este evidentă. Socrate, pe care îl vizează necruțătoarea critică a lui Nietzsche înfățișat ca un raționalist, un anti-Dionysos, este, totodată, și dușmanul culturii tragice iar prin aceasta devine, imediat, un precursor al lui David F. Straub,

⁷ Nietzsche, "Homer und die Klassische Philologie", *Werke* (Taschen Ausgabe), Leipzig, Neumann Verlag, 1906, vol. I, p. 26.

⁸ Ibidem, p. 26.

care în prima dintre "Considerațiile inactuale" - "David F. Straub savantul și scriitorul" 1873 reprezintă tipul "filistinului cultural", vinovat de criza în care a intrat cultura germană.

Cultura greacă și sufletul grec care s-au încorporat în ea nu prezintă acea simplitate care cu atâta ușurință le-a fost acordată, uneori, în epoca modernă. Numeroasele încercări de a deriva cultura greacă dintr-un singur principiu originar, așezând întregul ei conținut sub semnul dominant al ordinii și măsurii rațiunii, specifice mai ales modului de a vedea Grecia antică al primei generații a neo-umanismului german, stau sub autoritatea intelectuală a marelui istoric de artă J.J. Winckelmann (1727-1768). Acesta va lansa ideea "nobilei simplități și a măreției calme" a artei grecești ca reflex al unei stări de spirit cu totul proprie omului grec care nu a pierdut legătura organică cu minunata natură greacă, din care se detașează cerul senin, de un albastru pur boltit peste Grecia. "Caracteristica principală a capodoperelor eline este, în ultimă analiză, simplitatea nobilă și măreția calmă a atitudinii și a expresiei. După cum adâncimile mării sunt veșnic potolite, oricât de furtunoase ar fi valurile de la suprafața ei, tot astfel nu poate patima să tulbure liniștea sublimă a sufletului și a expresiei".

Deja Hegel, depășind sfera de vederi a generației sale clasice, va identifica printre primii în *Prelegeri de estetică* sâmburele ascuns al iraționalului care zace în fondul adânc, ancestral, al spiritului grec, neliștea sa înăscută. Imaginea Greciei antice, pe care Nietzsche o conturează cu această ocazie, este îndreptată polemic împotriva aceleia a umanismului clasic. În numele generației sale romantice, Nietzsche va protesta împotriva acelor simplificări arbitrare care au dus la imaginea clasicistă convențională a Greciei senine (griechische Heiterkeit). Continuând doctrina dualismului estetic inaugurată de Schiller⁹ prin opoziția dintre naiv și sentimental, el va fauri un tablou cu mult mai complex, așezând înțelegerea spiritualității grecești pe dualitatea antinomică dintre apolinic și dionysiac. Cele două divinități, tratate ca simboluri, exprimă și două laturi esențiale, fundamental opuse, ale spiritului grec care își lasă amprenta peste întreaga cultură greacă.

Apollo dă expresie laturii raționale a sufletului grec. El reprezintă principiul individualității, al clarității și distincției, așa cum se exprimă acesta în sculptura greacă. Apollo înseamnă întoarcerea sufletului către sine și descoperirea în interior a legii înțeleasă ca ordine și măsură. Apollinicul desemnează mai mult

⁹ J.J. Winckelmann, "Considerațiuni asupra imitării operelor grecești în pictură și sculptură", în voi. *De la Apollo la Faust*, București, Editura Meridiane, 1978, p. 14.

Asupra problemei dualismului estetic, vezi T. Vianu, "Dualismul artei" în *Opere*, București, Editura Minerva, 1978, voi. VII, pp. 145-264.

sculpturalul, conturul clar și distinct, linia bine trasă, ce desparte energic un lucru de altul, desemnând dreapta măsură care trebuie să domnească peste tot și între toate. Prin Apollo se întronează puterea armoniei interioare ce pare să excludă orice tulburare pasională. El vine cu seninătatea sa calmă, dar gravă, care oprește cu hotărâre suverană amestecul confuz, irațional al trupurilor din lupta centaurilor cu lapiții, reprezentată pe frontonul templului lui Apollo din Olimpia, și învăluie totul în lumina rațiunii triumfătoare. Tendința apollinică se realizează în creații care aduc cu lumea visului. În vis îi apare greului înfățișarea minunată a zeilor olimpici, ființe omenești dar având în plus darul nemuririi, oameni care nu depășesc însă măsura omenească prin deformare monstruoasă ca la orientali, ci numai o amplifică, împingând-o mai departe.

Dionysos dă expresie laturii iraționale a sufletului grec. El reprezintă principiul totalității, al confuziei și obscurului așa cum apar acestea în muzica și dansul grec. Dionysos înseamnă revărsarea sufletului în afară de sine și descoperirea în exterior a libertății, care se definește ca lipsă de ordine și măsură. Dionysiacul este mai mult muzicalul. Prin Dionysos este dat confuzul și obscurul, dezacordul interior ce trece peste interdicțiile oricărei cenzuri a rațiunii, spre a se manifesta neîngrădit în exaltarea beției. Tendința dionysiacă se realizează în creații ce aduc cu starea beției, când omul cade pradă unor senzații puternice ca cele provocate de băuturi sau de beția simțurilor stărnită de venirea primăverii. Atunci omul ca individ nu se mai simte singur, unul, ci solidar cu ceilalți oameni, cu alții, înfrățit cu natura. Omul dobândește acum sentimentul libertății sale și trăiește jubilând acest sentiment în cântec și dans. Exaltat se crede asemenea zeilor pe care până atunci i-a văzut numai în plâsmuirile sale de vis. Dionysos aduce elanul mistic către exterior, entuziasmul și delirul sacru înfățișat de Euripide în tragedia *Bachantele*. El constituie simbolul pasiunii întunecoase, care lasă să cadă peste toate vălul confuziei și al obscurității¹.

Nietzsche vede raportul dintre apollinic și dionysiac nu numai sub aspectul opoziției dar și sub acela al unității lor; ele sunt complementare facultatea apollinică sculpturală reclamă ca o întregire a sa manifestările dionysiace muzicale. Preluând și prelucrând motive din filosofia muzicii a lui Schopenhauer, Nietzsche socotește că, în general, muzica exprimă o dimensiune mai adâncă a sufletului decât sculptura, întrucât în alcătuirea existenței temporalitatea este mai esențială decât spațialitatea. Arta dionysiacă îi dezvăluie omului adevărul dureros că toată frumusețea lumii cu toate bucuriile ei constituie numai o aparență înșelătoare, altoită pe un fond imens de suferință și durere, care constituie adevărata esență a realității. Artistul dionysiac creează prin muzică și dans

¹ G. Liiceanu, *Tragicul. O fenomenologie a limitei și depășirii*, București, Editura Univers, 1975.

expresiile cele mai adecvate ale unei lumi, care în miezul ei ascuns înseamnă Voință de a fi, ceea ce echivalează, în plan sufleteș, cu o nemărginită și continuă durere și suferință.

Arta apolinică cu plăsmuirile făcute din calm și seninătate ale sculpturii grecești constituie replica vizionară dată realității dionysiace. Ea constituie produsul unui sentiment eliberator prin care omul evadează din durerea și suferința care îi copleșesc ființa, transfigurând și îmbrăcând realul în haina strălucitoare a idealului. Apolinicul lasă curs liber bucuriei de a trăi în mijlocul unei lumi de aparențe frumoase, înseamnă plăcerea de a privi ceea ce apare ochiului ca urmare a divinizării a tot ceea ce se naște din trăirea fricii și a groazei ce o produc în sufletul omului realitatea lumii așa cum este. Prin apolinic și imaginile unei arte senine și caline, care respectă regula măsurii în toate, omul iubește formele regulate și contururile precise, culorile intuitive i se oferă ca remediu pentru eliberarea sa de suferință.

Dionysiacul dezvăluie esența realității, lumea așa cum este ea, cu infinita sa durere și suferință, iar apolinicul nevoia sufletească de a-i adăuga aparența frumoasă și plăcută, oprindu-se asupra imaginii acestei lumi așa cum apare ea, pentru ca omul să se poată bucura de înșelăciunea sa amară. Dacă în starea beției dionysiace omul trăiește până la marginile extreme ale sentimentului, în mod plenar, realitatea așa cum este ea, visul apolinic dă expresie necesității de a uita această lume, de a-i pierde contururile aspre în imaginea visului, de a adăuga realității date o altă realitate, creată sub semnul unei inspirații divine, realitatea așa cum apare ea.

În fond, problema metafizică pe care o ridică analiza apolinicului și a dionysiacului, precum și a relației dintre ele este aceea a condiției ontologice a individului. În starea beției dionysiace melodia muzicii și ritmul dansului contopesc individualitățile omenești distincte într-o singură mare unitate. Mișcarea, în acest caz, nu contează drept un prilej de afirmare ci ca unul de negare a individualității, ea nu îl scoate și desprinde pe individ din totalitatea pe care o alcătuiește împreună cu ceilalți indivizi ci îl reîntoarce în ea, unde îl confundă cu ceilalți. În schimb, starea contemplativă a visului apolinic este cea care prin perfecțiunea repaosului duce la afirmarea în cea mai deplină măsură a individualității omenești, când această individualitate ca perfecțiune supremă se poate regăsi și contempla pe sine ca operă de artă, cum spune Hegel în prelegerile sale de filosofie istoriei.

Interpretările date fenomenului grec de către generația clasică a culturii germane, dată fiind și formația sa de istoric de artă a lui J.J. Winckelmann, șeful ei spiritual, porniseră de la capodoperele plasticii grecești, în primul rând sculptura, mai puțin arhitectura. Interpretarea lui Nietzsche pornește de la spiritul muzicii grecești în care descoperă expresia transfigurată artistică a exis-

tenței omului într-o lume în care totul se află într-o eternă curgere irațională, un torent în care se șterge orice distincție între formele individuale de existență, în marginile unei existențe astfel concepute, omul trăiește cu sentimentul că este prins în fluxul devenirii universale ca o ființă fragilă și efemeră, participând ea însăși la acest spectacol ontologic în care toate veșnic se fac și se desfac. Această nouă imagine a lumii grecești trebuia pusă de acord cu arta plastică, ale cărei cele mai reprezentative creații inculcă, într-adevăr, prin armonia alcătuirii lor, un sentiment de seninătate sufletească, de calm și echilibru existențial iar nu de frică și groază în fața realității. Nietzsche face ca în cele din urmă faptele să cadă de acord între ele printr-o seducătoare speculație ce trădează subtilitatea de care este capabil geniul său. El înțelege celebra "seninătate elină" ca "un fenomen ce se manifestă ca opusul unui fenomen optic bine cunoscut. Dacă, după ce am încercat să privim drept în soare, întoarcem capul, orbiți, ne apar în fața ochilor pete pestrice și întunecate, ca un fel de apărare a văzului, invers, acele apariții luminoase ale eroilor lui Sofocle, pe scurt, masca apollinică, sunt consecințele necesare ale unei priviri aruncate în sânul înfricoșător al naturii și pot fi asemănate cu niște pete luminoase, menite să tămăduiască privirea rănită de înspăimântătoarea **negură**"¹², plină de farmec speculativ, explicația lui Nietzsche nu este în aceeași măsură de convingătoare.

Cum a putut suporta existența, se întreabă Nietzsche, poporul acesta atât de sensibil și excitabil, nepotolit în poftele sale, atât de unic înclinat în felul său către suferință? Coborând în abisul existenței, trăind în vecinătatea forțelor cele mai oarbe ale ființei universale, pentru grecul antic, terorizat de spaima de a fi, realitatea se justifică doar în expresia sa artistică, ca fenomen estetic. Soluția existențială adoptată de greci constă în recuperarea estetică a realității și pentru Nietzsche, la fel ca și pentru reprezentanții neumanismului german; de altfel, vechii locuitori ai Eladei contează ca și poporul estetic al umanității. În felul acesta se produce transfigurarea fondului de suferință care umple până în ultimele sale colțuri spațiul sufletesc al vechiului grec, în forme de împăcare și seninătate. "Grecii cunoșteau și simțeau spaima și grozăvia existenței. Pentru a putea suporta viața, trebuiau s-o mascheze prin creația onirică **olimpiană**"¹³ Transfigurarea artistică a realității, replica pe care arta o dă prin formele sale pure realității fac ca aceasta din urmă cu tot imensul ei conținut de suferință să devină suportabilă pentru sensibilul popor grec. Același impuls lăuntric care a chemat la viață arta greacă drept o seducătoare continuare și împlinire a existenței a dus la reprezentarea realității într-o aureolă mai înaltă sub forma zeilor olimpici a căror lume constituie acea oglindă pe care voința

¹² Nietzsche, *Nașterea tragediei*, în voi. *De la Apollo la Faust*, București, Editura Meridiane, 1978, p. 216.

¹³ Ibidem, p. 189.

greacă a reușit s-o producă pentru a transfigura realitatea. "Același instinct care dă viață artei, această completare și împlinire a existenței, care te îndeamnă să continui a trăi, a făcut să se nască și lumea olimpică prin care «voința» elină înalță în fața ei o oglindă ce o transfigurează"¹⁴.

Ca filolog clasic, Nietzsche avea obligația profesională de a se ocupa cu cercetarea antichității, iar în calitate de profesor universitar a ținut mai multe cicluri de prelegeri având ca subiect presocraticii. Din corespondența întreținută cu baronul Gersdorf rezultă că opera sa privind originea tragediei grecești urma să aibă și un pendant, o lucrare concepută în mai multe etape succesive de lucru, dar sortită să rămână în cele din urmă neterminată. În scrisoarea din 24 februarie 1873 Nietzsche i se confesează lui Gersdorf¹⁵: scrierea mea crește și prinde formă ca un pendant la "Nașterea..." Titlul va fi, probabil. *Filosoful ca medic al culturii*. Eu vreau, de fapt, să-i fac cu aceasta o suipriză lui Wagner de viitoarea lui zi de naștere"-) Textele schițate între 1872-1875 urmau să se închege într-un bloc unitar ce ar fi trebuit să poarte titlul *Carrea filosofilor (Das Philosophen Duch)*. Diferite fragmente ale acestui proiect, rămas neisprăvit, au fost grupate sub diferite titluri: "Ultimul filosof" ("Der letzte Philosoph"); "Filosoful ca medic al culturii" ("Der Philosoph als Arzt der Kultur"); "Știința și înțelepciunea în luptă" ("Wissenschaft und Weisheit im Kampfe"), toate publicate în volumul al XIX-lea al operelor sale complete¹⁶. În orice caz, această lucrare a prelucrat materialul adunat de Nietzsche pentru cursurile sale ținute la Universitatea din Basel din anii 1872, 1873, și reluate pe urmă în 1876, pe tema filosofiei grecești dinaintea lui Platon. În noiembrie 1872 Nietzsche îi scrie discipolului și prietenului său, Erwin Rohde, că a găsit un titlu potrivit cu intențiile sale - "Ultimul filosof" (Der letzte Philosoph). Acest titlu trădează, de fapt, marile ambiții care îl rod pe Nietzsche: opera la care lucrează trebuie să întrecă prin înălțimea sa până și piramidele, iar "ultimul filosof" este Nietzsche însuși. Din aceeași corespondență purtată cu Erwin Rohde, Nietzsche lasă să se înțeleagă că modificările întreprinse vizează nu numai titlul ci și conținutul lucrării sale. În scrisoarea din 22 martie 1873 Nietzsche declară - "Eu sper ca în curând să fiu atât de departe încât să-ți trimit o bucată mai mare a

¹⁴Ibidem, p. 190.

Fr. Nietzsche, *Briefe*. Leipzig im Insei Verlag. 1902. voi. I. p. 236.

¹⁶ Fr. Nietzsche. *Werke*, "Philologica". Band III - Unveroffentlichtes zur antiken Religion und Philosophie (Hrsg. von Otto brusius und Wilhelm Nestle), Leipzig. Albert Kroner Verlag, voi. XIX, 1913.

cărții mele, care se naște atât de încet, despre filosofia greacă, spre o lectură provizorie. Cât privește titlul încă nu este nimic sigur; dacă el ar putea să însemne «filosoful ca medic al culturii», atunci vei vedea că am de-a face cu o frumoașă problemă generală și nu numai istorică»¹⁷. Textul redactat în 1873 și purtând titlul de *Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești (Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen)* constituie o expunere făcută în 1873, pentru Cosima, soția lui Richard Wagner.

Bazele științifice ale acestei lucrări au fost serios contestate în critica filosofică și istorică-filosofică ulterioară. La fel ca mai înainte Hegel, care în prelegerile sale de istoria filosofiei a încercat o primă reevaluare sistematică a presocraticilor, și Nietzsche se află în aceeași situație dezavantajoasă de a nu putea dispune de totalitatea textelor ce au rămas de pe urma primilor gânditori greci. Ele vor fi adunate toate la un loc doar în 1903 în culegerea *Fragmentele presocraticilor (Die Fragmente der Vorsokratiker, I-III)* editată de Hermann Diels. Această stare de lucruri afectează, inevitabil, caracterul de științificitate al întreprinderii lui Nietzsche, care nedispunând de totalitatea fragmentelor autentice nu poate da nici el o lucrare sistematică, atotcuprinzătoare, o cercetare istorico-filosofică cu pretenția de a fi inatacabilă¹⁸.

Importanța considerațiilor lui Nietzsche despre presocratici este una mai degrabă de un ordin filosofic general: el însuși declară că o concepție filosofică trebuie apreciată numai ca un document subiectiv de psihologie individuală, doar întrucât reușește să arunce o lumină clarificatoare asupra personalității celui care a creat-o. La rădăcina ultimă a oricărei aspirații sistematice pe tărâmul filosofiei stă un anumit sentiment de viață, faptul acesta fiind cu deosebire evident în cazul presocraticilor. Dragostea ardentă a vieții face originalitatea presocraticilor, tocmai sentimentul vieții fiind cel care întemeiază unitatea dintre doctrină și viață. De fapt, cel care vorbește din paginile cărții lui Nietzsche este Nietzsche însuși, în timp ce presocraticii servesc doar ca pretext pentru niște divagații pe teme ce vor deveni apoi constante ale propriei sale gândiri. "La fel cum Schopenhauer a pretins să se recunoască în presocratici și nu a avut niciodată stimă decât pentru filosofii în care se recunoștea, la fel Nietzsche se recunoaște în același timp în presocratici și în Schopenhauer. Ceea ce el înțelege din ei este prea puțin pentru cât a pus în aceștia. Când el vorbește de Heraclit și de Empedocle, este

¹⁷Ibidem, voi. II, p. 402.

¹⁸Ernst Howald, *Nietzsche und die klassische Philologie*, Gotha, Verlag Friedrich Andreas Perthes A.G. 1920.

Nietzsche cel pe care trebuie să-l ascultăm. Când el vorbește de Schopenhauer, este de asemenea Nietzsche'' ^

În interpretarea lui Nietzsche, presocraticii realizează o formulă de umanitate integrală, care se manifestă în energie supraomenească, moralitate eroică, intuiție genială. Semnele măreției lor spirituale sunt imprimate în toate acțiunile lor de gândire și viață. Găsind în sine posibilitățile unei vieți superioare, ei poartă mesajul exemplar al gândirii lor peste întreaga lume greacă. Se remarcă drept niște firi combative, oameni agonali, al căror suflet este ca un stadion, în spațiul căruia se confruntă opozițiile cele mai radicale, acestea unindu-se într-un joc ritmic al luptei și al împăcării, precum iubirea și ura. Călăuziți de un instinct monist, ei reduc toate fenomenele realității la o unitate primordială. Această tendință a unei reducere moniste îi așează, într-un anumit sens, în contrast cu mitul tradițional ce perpetuează o sensibilitate metafizică proprie unor forme de umanitate mai apropiată de arhaică, având niște exigențe intelectuale mai reduse, ușor de satisfăcut prin fabule consolatoare. În virtutea vitalismului lor filosofic, presocraticii sunt mențiți să schimbe fața lumii grecești în chiar temeliile sale intelectuale. Ei nu fac filosofie decât subordonat imperativelor vieții: nu caută pur și simplu să argumenteze domeniul cunoașterii ci să împlănteze actul cunoașterii și mai adânc în conținutul vieții. De aici și disprețul pe care îl arată față de orice formă de cunoaștere marcată de sterilitate prin lipsa unui impact real cu viața. Mănați de intențiile cele mai îndrăznețe, se lansează, în toate domeniile, în critica moralității contemporane vrând să distrugă atavismele primitive atât în domeniul ideilor cât și al moravurilor.

În realitate, prin concepția de ansamblu a considerațiilor sale despre grecii antici, Nietzsche procedează la un transfer de istorie: sensurile general umane pe care el reușește să le descopere în mesajul întâi de toate pedagogic, moștenit din Elada, sunt proiectate asupra Germaniei vremii sale, în intenția de a face din aceasta un fel de provincie pedagogică a lumii moderne, ca să ne exprimăm în termenii lui Goethe. Cu aceasta germanismul și elenismul sunt puse față în față și temeiul acestei comparații îl constituie o asemănare a situației istorice a Atenei după victoria dobândită asupra perșilor cu cea a Germaniei victorioase în războiul cu francezii din 1870-71. "Stilul politic al noii Germanii a fost pentru furor politic asemănător schimbării care a stricat cultura greacă

Ch. Andler, *Le pessimisme esthétique de Nietzsche. Sa philosophie à l'époque wagnérienne*. Paris. Editions Bossard, 1924. p. 107.

după înfrângerea perșilor”²⁰. Germanismul este confruntat cu imaginea sa idealizată conform unui mecanism de transpoziție prin care Nietzsche vede întrupată această imagine în ființa istorică a Gladei, privită drept un model de desăvârșire spirituală. Dar, în fapt, nici elenismul și nici germanismul nu sunt cele reale, istorice, ci cele născute pe baza concepțiilor pe care tânărul Nietzsche le împărtășește acum cu privire la cultură și sensul ei metafizic. Privite lucrurile prin prisma interesului manifestat de Nietzsche pentru timpul său, problema însăși a presocraticilor se pune ca cea a unui fapt menit să aducă clarificări în înțelegerea orizontului spiritual al propriei epoci. Aspectele pe care se insistă în interpretarea presocraticilor sunt în acest sens semnificative: felul în care, prin puterea propriului lor exemplu, presocraticii contribuie la conturarea ideii pe care lumea contemporană și-o face cu privire la omul superior, geniul, ca singură soluție de ieșire a acestei lumi din criza spirituală ce o bântuie; cum presocraticii sunt martori și ghizi ai celei mai frumoase vârste a elenismului și ce sugestii oferă, în acest sens, acțiunea lor pentru filosofii moderni, în intenția acestora de a proceda după modelul celor antici, ca “medici ai civilizației”.

Preocuparea arzătoare de a-și înțelege propria sa epocă în adevărul ei conținut spiritual îl trimite pe Nietzsche înapoi în trecut tocmai în Grecia antică, pentru a face, apoi, din aceasta locul de unde își trimite săgețile criticii sale neiertătoare asupra prezentului. În acest sens, pe parcursul considerațiilor sunt edificate niște paralelisme semnificative. Elementele care intră în componența acestor paralelisme sunt mai multe. În primul rând, este vorba de faptul că criza spirituală în care aruncă lumea greacă raționalismul critic de tip iluminist al lui Socrate își găsește un corespondent în criza spirituală din Germania propriului timp. “Comparată cu luminoasa Grece, Germania timpului său apare ca meschină și lipsită de frumusețe. El ar vrea să-i vadă pe savanți atașându-se mai degrabă, în studiul antichității, de estetica și unitatea civilizației elene, căci unitatea era cu precizie calitatea ce lipsea gândirii, artei, vieții sociale a poporului german”²¹. Criza spirituală izbucnită în Germania după războiul franco-prusac din 1870/71 a fost prilejuită de o iluzie optică istorică, prin care victoria armatelor germane a fost considerată și drept triumfală culturii germane în raport cu cultura franceză. În acest context de criză spirituală, sarcina ce-i revine filosofului este de a-și asuma obligațiile ce decurg din statutul său de “medic al civilizației” spre a exercita un sever control asupra stării de sănătate spirituală a poporului său, denunțând toate simptomele acelei boli

²⁰ H. Glockner, *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart* - Stuttgart, Reclam, 1980, p. 1029.

²¹ Elsa Nuesch, *Nietzsche et l'antiquité, Essai sur un idéal de civilisation*, Paris, P.U.F., 1925, p. 15.

care abate națiunea de la calea istorică naturală a evoluției sale. Asemenea simptome de boală constituie, după diagnosticul stabilit de Nietzsche, abuzul cunoașterii raționale, curiozitatea nestăpânită, înfrângerea pasiunilor.

Pentru criza spirituală a vechii Grecii se face vinovat cu deosebire Socrate, cel care prin individualismul său, investind rațiunea cu o funcție critică dizolvantă, a distrus zidul de apărare al vechii solidarități naționale, clădită pe credința în niște mari mituri colective. Remediile ce se oferă împotriva acestei acțiuni distructive a rațiunii sunt, în principiu, reactivarea freneziei religioase cu respectul inspirat de sacru și mai cu seamă cultivarea frumosului ca stilizare artistică a vieții. Un rol salvator hotărâtor este menit să aibă mitul: abandonarea mitului admite ca unică soluție generală reintegrarea în atmosfera spirituală consolidată de mituri. "Fără mit însă - scrie Nietzsche - orice cultură își pierde vitalitatea sănătoasă și creatoare. Numai un orizont împrejmuit de mituri făurește unitatea unui curent de cultură"²². Mitul este cel care a asigurat unitatea spirituală a lumii grecești: mai cu seamă tragedia și filosofia presocratică, fenomene spirituale aproximativ concomitente, amândouă crescute pe trunchiul unei mentalități mitice, constituie pârghiile care au scos lumea greacă din planul devenirii istorice, au smuls-o din mâinile timpului și ridicând-o din timp și peste timp au imortalizat-o, conferindu-i un profil de eternitate prin promovarea unor valori culturale cu caracter absolut. "Un popor - ca și, de altfel, un individ - are valoare numai în măsura în care e capabil să imprime pecetea veșniciei pe tot ceea ce i se întâmplă; căci, astfel, este oarecum smuls secolului, alienat acestei lumi, și își manifestă convingerea intimă și inconștientă despre relativitatea timpului și semnificația reală, adică metafizică, a vieții. Contrariul se întâmplă atunci când un popor începe să ia conștiința de sine istoricește și să distrugă bastioanele mitului ce-l înconjoară. Acest proces, atrage, de obicei, după sine o hotărâtă secularizare, o ruptură cu metafizica inconștientă a existenței lui anterioare, cu toate consecințele ei etice"²³.

Cadrul în care se mișcă gândirea lui Nietzsche în această fază de început a evoluției sale intelectuale este în întregime cel fixat de concepția filosofică a lui Schopenhauer. Întrucât în filosofie, dacă nu ai un magistru, trebuie să îți găsești unul, Nietzsche se declară pentru început un discipol al lui Schopenhauer. Încă din 1868, la Leipzig, descoperă lucrarea devenită celebră a acestuia *Lumea ca voință și ca reprezentare*, care îi va aduce revelația unei concepții filosofice care s-a constituit într-o expresie atotcuprinzătoare a principiului metafizic al Vieții. Dacă în lumea greacă tragediei și filosofiei presocratice le-a revenit un

²² Fr. Nietzsche, *Năsterea tragediei...*, în op. cit., p. 207.

²³ Ibidem, p. 290.

rol salvator prin contribuția lor la conservarea mentalității mitice, aceeași funcție benefică incumbă în vâltoarea crizei spirituale a lumii contemporane dramei wagneriene și filosofiei schopenhaueriene. Gândirea lui Nietzsche precedează trăgând două mari linii paralele: necesitatea păstrării mitului - tragedia antică - filosofia presocratică, pe de o parte, necesitatea restaurării mitului - drama wagneriană - filosofia schopenhaueriană. Nietzsche utilizează materialul istoric oferit de cunoașterea presocraticilor drept motiv pentru a scoate din el un suport teoretic care să susțină temele de gândire care apar acum în orizontul propriei sale concepții pentru a deveni un fel de constante în evoluția acesteia: este vorba de omul superior și despre concepția privind caracterul inevitabil al nașterii și morții civilizațiilor în procesul devenirii universale. Atribuind presocraticilor un rol similar cu acela pe care și l-a asumat el însuși în cadrul culturii germane a vremii, Nietzsche vede în presocratici ceea ce se vrea el însuși: un "purificator" și un "luptător" pe tărâmul cultural.

Analizele lui Nietzsche asupra presocraticilor au loc de pe poziția unei filosofii generale a spiritului obiectiv de sugestie romantică, clădită pe ideea rivalității dintre filosofie și artă în ansamblul valorilor care compun unitatea organică a unei civilizații. Școala romantică, în fruntea căreia Schelling se instalase ca teoreticianul ei cel mai autorizat, susținuse superioritatea absolută a artei care trebuia să-și subordoneze filosofia ca o specie derivată. Potrivit cu idealul împărtășit de romantici, adevărata filosofie se înfățișează ca o operă a unui demers creator de factură artistică, ceea ce derivă din identitatea obiectului pe care fiecare dintre ele este chemată să-l exprime în mod specific, adevărul respectiv frumosul, înțeles în sens platonician în unitatea lor. "Numai că, o prietene, - scrie Schelling - după ce am demonstrat suprema unitate a frumuseții cu adevărul, mi se pare că am dovedit și pe aceea a filosofiei cu poezia. Căci spre ce altceva aspiră filosofia decât spre acel adevăr etern care este tot una cu frumusețea necreată și nemuritoare, care este unul și același lucru cu adevărul"²⁴. Ca o reacție, pe anumite laturi ale sale în mod cert antiromantică, Hegel îmbrățișează idealul formulei conceptuale, sistematice a filosofiei care trebuie să fie cunoașterea purtătoare a unor valori obiective, în forma sa cea mai înaltă, știință în înțelesul deplin al cuvântului. În succesiunea formelor spiritului absolut artă-religie-filosofie, stabilită de Hegel, arta era destinată unui inevitabil sfârșit: ruperea legăturii interne dintre formă și conținut în cadrul operei de artă deter-

²⁴ Schelling, "Bruno oder über das gottliche und naturliche Prinzip der Zinge" - *Werke* - München, Beck und Oldenbourg, 1927, voi. II, p. 123.

mină dispariția artei, care cedează locul formei superioare în schema stabilită. Dimpotrivă, Nietzsche pledează pentru eternitatea artei și, fără îndoială, un motiv ce poate fi invocat în acest sens, îl constituie conflictul care se instituie între filosofie și artă, ca unul ce stă la fundamentul oricărei culturi. În timp ce filosofia tinde să înlăture vărurile pe care, deformând imaginea reală a existenței, le țese mitul, dimpotrivă arta este chemată să restabilească acea atmosferă spirituală care se arată favorabilă mentalității mitice.

Continuând pe Schopenhauer, Nietzsche consideră că formula ideală a filosofiei este cea artistică ce pune la contribuție resursele subiectivității omenеști încât problema centrală a unei filosofii astfel înțelese va fi tocmai aceea a valorii existenței individuale concrete a cărei neglijare o și reproșează, la fel ca și Kierkegaard, de altfel, lui Hegel. Semnificativă pentru această orientare a gândirii nietzscheene este deja *Nașterea tragediei* care, cum apreciază A. Riehl, constituie "o metafizică a artei susținută de intenția de a face din artă o metafizică"²⁵. Din concepția schopenhaueriană, programatic susținută a valorii metafizice a artei, Nietzsche se pricepe să scoată un argument contra viziunii istoriste de tip hegelian. În perspectiva viziunii istoriste a realității se declară istoria, în manieră hegeliană, drept un proces rațional, urmărind în mod conștient realizarea unui scop final, ideea unui sfârșit ultim al istoriei apare ca inevitabilă: de vreme ce planul fixat de Rațiune istoriei s-a înfăptuit, mersul istoriei este definitiv blocat într-un etern prezent care nu mai prezintă speranța unui viitor, în concepția lui Nietzsche, scopul istoriei îl constituie exemplarele umane desăvârșite, geniile, împrejurare ce presupune că istoria nu are sfârșit, întrucât asemenea exemplare nu apar doar la sfârșitul procesului istoric ca o încununare a lui, ci ele pot marca cu prezența lor orice moment al traseului istoric al omenirii. Geniul ca expresie a unei umanități integrale, realizată la cota sa cea mai înaltă, constituie scopul permanent și nu doar temporal al istoriei. Apologia nietzscheană a geniului se leagă de reacția sa față de excesul de istorism al epocii sale. Pentru el soluția împotriva bolii de istorie de care suferă epoca sa rezidă în promovarea elementelor supra-istorice, an-istorice, ale realității, care prind expresie în valorile artei, înțeleasă ca la romantici, de un Schelling, în primă linie, ca și creație genială²⁶.

Chiar dacă Nietzsche se pare că înclină uneori spre ideea superiorității filosofiei în raport cu arta în gama manifestărilor unei culturi, el nu trage din această situație concluzia că pentru un popor filosofia ar fi mai indispensabilă decât arta. Succesul carierei istorice a unui popor nu atârănă necondiționat de valoarea sa filosofică: romanii sunt un astfel de popor cu o evoluție deosebită

²⁵ A. Riehl, op. cit. p. 47.

²⁶ Fr. Nietzsche, "Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben" în op. cit. pp. 109-111.

pe scena istoriei universale, fără să aibă sprijinul unei mari filosofii. Pentru Nietzsche există doar un singur popor care deși a dispus de o debordantă sănătate nu a putut exista fără o filosofie și aceștia sunt grecii, în timp ce cultura germană modernă este una bolnavă prin abuzul de gândire, excesul de speculație filosofică fiind cel care i-a declanșat criza.

Nietzsche vrea să evoce în primul rând personalitatea presocraticilor: sistemele filosofice oricât de durabile în aparență sunt și ele sortite, mai devreme sau mai târziu, morții. Oricât de perfectă ar părea o filosofie la vremea nașterii sale, examinată sub aspectul conținutului ei de adevăr își găsește un dușman care nu iartă în știință. Progresele acestea o vor înlătura, aruncând-o pe marginea drumului pe care îl străbate triumfător rațiunea cunoscătoare a omului. Un sistem nu poate conta ca adevărat decât pentru creatorul său și prin personalitatea acestuia, în virtutea personalității care l-a creat și care se exprimă prin el. Orice filosofie contează, în prima linie, ca un document în vederea cunoașterii unei personalități. Mihi ipsi scripsi! - trebuie să constituie imperativul ce exprimă relația oricărui filosof cu opera sa care trebuie să fie oglinda sa fidelă ce durează dincolo de personalitatea lui. Interesul lui Nietzsche pentru presocratici este unul mai degrabă estetic decât legat de nevoia afirmării răspicate a adevărului. Ce rămâne atunci nemuritor dintr-o filosofie menită să moară - în mod paradoxal după Nietzsche, aceasta este tocmai imaginea personalității omenești a celui care a creat-o. Ceea ce poate salva definitiv o filosofie nu este adevărul pe care îl conține, oricum de o valabilitate restrânsă, atât strict individuală cât și trecătoare ci, mai degrabă, frumusețea ei, care nu poate fi distrusă de trecerea timpului. O mare personalitate filosofică, aceea în care se găsește destul loc pentru ca cunoașterea să-și dea mâna cu arta, rămâne prin eternitatea concepției pe care a creat-o mereu în actualitate. Prin presocratici se rostește numai un adevăr limitat, ce aparține doar celor care l-au rostit și valorează doar pentru ei.

Galeria presocraticilor, pe care Nietzsche ne-o prezintă, constă, așadar, numai din portrete imaginare. Sunt reale, deci, figurile presocraticilor reînvi-ate de Nietzsche? "Da și nu - răspunde Genevieve Bianquis. Ele sunt așa cum Nietzsche însuși a vrut să le vadă și să le pieteze. În portretul datorat unui mare pictor nu modelul este acela care interesează ci artistul, sensibilitatea, imagi-

nația sa, stilul său. Așa și nu altfel este felul în care trebuie citite aceste pagini elocvente²⁷.

Creionând aceste portrete imaginare, de fapt, Nietzsche se portretizează pe sine sub chipul presocraticilor. Cu alte cuvinte, presocraticii îi oferă o mască sub care își ascunde propriul chip. Dar de ce a recurs Nietzsche la mască? Desigur, pentru că este profund și, cum o spune chiar el, cei profunzi iubesc masca. Din frică de epoca sa? Probabil că nu, dar în mod sigur fiindcă o disprețuia prea mult ca timp al unei false spiritualități, incapabilă de a-i pricepe gândirea în substanța sa autentică. O epocă căreia nu i se putea adresa într-un dialog direct. O va face însă indirect recurgând la marii presocratici, din interiorul unei epoci la care se poate racorda, declarându-și cosubstanțialitatea cu ea. În fapt, Nietzsche se simte contemporan nu atât cu epoca sa, cât cu presocraticii: se va adresa epocii sale dar nu din ea și ieșind, astfel, din timp și identificându-se cu un alt timp, acela ideal al presocraticilor, el se va prezenta, vrând-nevrând, în dubla ipostază de contemporan și cu epoca lor și cu epoca sa.

VASILE MUSCĂ

²⁷ G. Bianquis, "Preface" în Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Paris Gallimard, 1938, p. 14.

**NAȘTEREA FILOSOFIEI
ÎN EPOCA TRAGEDIEI GRECEȘTI**

Există adversari ai filosofiei, și e bine ca glasurile lor să fie ascultate, mai ales atunci când arată că metafizica nu e recomandabilă capetelor bolnave ale germanilor, și le predică dimpotrivă purificarea prin fizică, așa cum a făcut Goethe, sau vindecarea prin muzică, așa cum a făcut Richard Wagner. Medicii poporului resping filosofia; și cine va mai vrea să o justifice va trebui să demonstreze pentru ce popoarele sănătoase au nevoie de filosofie și la ce au folosit-o. Și dacă reușesc să o facă, poate chiar și bolnavii vor ajunge la înțelegerea salutară a motivelor pentru care filosofia le este dăunătoare. Firește, există exemple elocvente de felul în care sănătatea se poate menține fără nici un fel de practică a filosofiei sau prin folosința foarte moderată a filosofiei, aproape ca în joacă: astfel romanii au trăit în epoca lor bună fără filosofie. Dar am putea găsi exemplul unui popor ajuns bolnav căruia filosofia i-ar fi redat sănătatea pierdută? în cazurile în care filosofia s-a vădit utilă, salutară, preventivă, era vorba de popoare sănatoase, pe cele bolnave ea n-a făcut întotdeauna decât să le îmbolnăvească mai tare. Niciodată, atunci când o națiune uzată își simțea slăbindu-i-se legăturile care-i uneau pe cetățenii săi, filosofia n-a izbutit să strângă la loc într-un întreg pe cei răzleți. De fiecare dată când vreun om s-a văzut ispitit să se retragă la o parte și să tragă în jurul său o barieră de izolare egoistă, filosofia a fost întotdeauna gata să-i adăncească această înstrăinare și să-l distrugă pe omul însingurat prin asemenea izolare. Filosofia este primejdioasă îndată ce nu se mai bucură de plenitudinea puterilor și drepturilor sale, și doar o desăvârșită sănătate națională îi asigură aceste drepturi - și încă, lucrul nu este valabil pentru toate popoarele.

Să ne întoarcem acum spre acea autoritate supremă care să ne poată ajuta să înțelegem ce anume înseamnă pentru un popor să fie sănătos. Grecii, ca cei care au fost în adevăratul sens al cuvântului sănătoși, au *justificat* o dată pentru totdeauna filosofia însăși, prin faptul că au practicat filosofia, și chiar într-o măsură mult mai mare decât toate celelalte popoare. Ei nici măcar n-au reușit să se oprească la timp, căci chiar și în bătrânețea cea mai aridă ei s-au comportat ca admiratori fervenți ai filosofiei, chiar dacă nu mai înțelegeau până la altceva decât subtilități pioase și disocieri sacrosancte ale dogmaticii creștine. Și prin faptul că nu s-au putut opri la timp, ei și-au diminuat în mare măsură meritul în ochii posterității barbare, care, în ignoranța și în impetuoizitatea ei tinerească, s-a împiedicat fatalmente în plasele și cursele artificiale țesute în evoluția lucrurilor.

Dimpotrivă însă, grecii au știut să înceapă la momentul potrivit, și această învățătură, despre când anume trebuie să înceapă indeletnicirea cu filosofia, ei o exprimă mai limpede decât oricare alt popor. Și anume, nu în clipele de

măhnire, așa cum înțeleg cei care fac să porcească filosofia din nemulțumire. Ci în clipele de fericire, în acea epocă a bărbăției mature, în miezul bucuriei înflăcărâte a vârstei adulte, a curajului victorios. Faptul că grecii s-au îndeletnicit cu filosofia la o asemenea vârstă ne învață deopotrivă ce este filosofia și ce trebuie să fie ea, cât și ce erau în realitate grecii înșiși. Dacă grecii ar fi fost pe atunci niște spirite practice, pedante și pioase, niște petrecăreți searbezi. așa cum și-i imaginează filistinii cultivați ai vremurilor noastre, sau dacă ar fi trăit într-o orgie neîntreruptă de entuziasm, de muzică și de excese vegetative și emotive, așa cum presupun mințile ignorante și himerice, atunci izvorul filosofiei n-ar fi răzbit la lumină printre ei. Ar fi fost cel mult un pârâu repede pierzându-se în nisipuri sau risipindu-se în ceturi, dar niciodată acel fluviu larg, curgând în valuri majestuoase pe care-l cunoaștem ca fiind filosofia greacă.

E adevărat că ni s-a arătat cu tot zelul cât de mult au fost în stare să găsească și să învețe grecii de la străini, din Orient, și cât de diferite au fost bunurile pe care le-au luat de acolo. Și într-adevăr am avea un spectacol minunat dacă i-am pune laolaltă pe acești presupuși învățători din Orient și pe aparenții lor discipoli din Grecia, și dacă i-am așeza alături pe Zoroastru cu Heraclit, pe indieni lângă elafi, pe egipteni lângă Empedocles, sau chiar pe Anaxagoras printre indieni și pe Pythagoras printre chinezi. în cazurile izolate n-am realizat astfel mare lucru; dar ideea în sine, luată ca întreg, am putea-o accepta, dacă nu ni s-ar impune astfel concluzia că filosofia a fost doar importată în Grecia, și nu ar fi crescut din solul natural și firesc, și că deci, fiind un lucru străin, mai degrabă i-a ruinat pe greci decât i-a făcut să evolueze. Nimic n-ar fi mai absurd decât să le atribuim grecilor o cultură autohtonă; dimpotivă ei și-au asimilat cultura vie a altor popoare, și ei au ajuns atât de departe tocmai pentru că au știut să arunce și mai înainte sulita pe care un alt popor o lăsase să se oprească. Ei sunt demni de admirație în arta de a învăța în mod rodnic; și tocmai ca și ei *trebuie* și noi să învățăm de la vecinii noștri, și să folosim ce am învățat pentru propria noastră viață și nu pentru cine știe ce cunoaștere erudită, ci ca sprijin de la care să știm să ne înălțăm mai sus, decât vecinul. întrebările și problemele despre începuturile filosofiei sunt absolut indiferente, căci pretutindeni la început se află doar brutalul, diformul, vidul și urâtul, și în orice nu au importanță decât treptele superioare. Cel care preferă să se ocupe în loc de filosofia greacă cu cea egipteană și persană, pentru că acestea sunt poate mai "originale" și în orice caz mai vechi, procedează la fel de neînțelept ca și cei care nu-și găsesc liniștea până nu au redus mitologia greacă, atât de magnifică și de profundă, la înfățișările mărunte ale lumii fizice, soare, fulgere, furtună, ceturi - ca fiind primele începuturi, și care, de exemplu, își închipuie că regăsesc în adorația obtuză a aceleiași boite cerești de către ceilalți indogermani o formă mai pură a religiei decât credința politeistă a grecilor. Drumul spre

începuturi ducă pretutindeni spre barbarie; și cel care se ocupă cu grecii trebuie să păstreze totdeauna în minte adevărul că instinctul necontrolat al cunoașterii poate fi în toate timpurile la fel de barbar ca și ura față de cunoaștere, și că grecii, prin prețuirea acordată vieții, printr-o nevoie ideală de viață, au știut să-și strunească instinctul neostoit al cunoașterii, pentru că ei voiau să trăiască îndată ceea ce învățau. Grecii au filosofat ca oameni de cultură, și și-au propus țelurile culturii, și și-au cruțat astfel efortul de a mai inventa o dată din cine știe ce adâncuri întunecoase autohtone elementele filosofiei și științei, și au purces neîntârziat să împlinească, să dezvolte, să înalțe tot mai sus și să purifice elementele preluate de la alții, astfel încât au devenit acum, într-un sens mai înalt și într-o sferă mai pură, inventatorii unor lucruri noi. Anume ei au inventat principalele tipuri ale spiritului filosofic, și întreaga lor posteritate nu a mai adăugat nimic esențial la acestea.

Orice popor trebuie să se simtă rușinat odată pus în fața unui atât de miraculos ideal al unei societăți de filosofi, cum e cea alcătuită de măștrii greci vechi, Thales, Anaximandros, Heraclit, Parmenides, Anaxagoras, Empedocles, Democrit și Socrate. Toți acești bărbați par ciopliți pe de-a întregul dintr-un același bloc de piatră. Gândirea și caracterul lor sunt legate laolaltă de o strictă necesitate. Nici un fel de convenționalism nu-și mai are locul în ce-i privește, căci pe vremea aceea nu exista o clasă, a ierarhiei a filosofilor și învățaților. Ei toți, în singurătatea lor magnifică, sunt singurii a căror viață a fost, atunci, închinată cunoașterii. Ei stăpânesc, toți, acea virtute energică a celor vechi, prin care îi depășesc pe toți cei de mai târziu, și care le permite să-și găsească propria formă și să și-o dezvolte și metamorfozeze până la înfățișarea ei cea mai pură în detalii și cea mai mărească în proporții. Căci nu le-a venit în ajutor pentru a le ușura sarcina nici un fel de modă. Și astfel și-au alcătuit, ei împreună, ceea ce Schopenhauer a denumit - spre deosebire de Republica învățaților - Republica Geniilor: uriașii se cheamă între ei pe deasupra întinderilor intermediare pustii ale timpului și, fără să se lase tulburați de piticii obraznici și zgometoși care se târaie pe sub ei, ei își continuă sublimul dialog spiritual.

Despre acest sublim dialog al spiritelor mi-am propus să vorbesc aici, și poate că surzenia noastră modernă va fi în stare să audă și să înțeleagă ceva din el; sigur, doar o foarte mică frântură. Mie mi se pare că înțelepții vechi, de la Thales până la Socrate, au rostii în acest dialog, fie și numai în termenii cei mai generali, tot ceea ce constituie pentru puterea noastră de observație adevăratul înțeles al lumii helenice. Ei au dat formă în spusele lor, așa cum au exprimat și prin personalitățile lor, marile trăsături ale geniului grec, a cărei oglindire umbră, a cărei copie confuză, și din cauza asta vorbindu-ne doar nedeslușit reprezintă întreaga istorie a grecilor. Dacă interpretăm cum se cuvine viața

întregă a poporului grec, vom găsi întotdeauna răsfrângerea chipului care strălucește și luminează în culori vii în genile sale cele mai înalte.

Însăși prima afirmare în viață a filosofiei pe pământul grec, sentințele celor șapte înțelepți, constituie o trăsătură limpede, de neuitat, în imaginea lumii helenice. Alte popoare își au sfinții, grecii au înțelepți. S-a spus cu dreptate că un popor nu va fi carcerizat atât prin oamenii săi mari, cât prin felul în care îi recunoaște și îi cinstește pe acești oameni mari. În alte vremuri, filosoful este un rătăcitor singuratec, făcându-și o apariție întâmplătoare parcă într-un mediu ostil, strecurându-se pe furiș parcă, sau croindu-și drum cu pumnii strănși. Numai la greci filosoful nu este o asemenea apariție întâmplătoare: când, în secolul al șaselea și al cincilea, dintre imensele primejdii și ispite ale unei vieți secularizate, părăsindu-și grotă de la Trophonios, filosoful pășește în atmosfera fastuoasă, în entuziasmul marilor descoperiri, al bogăției și senzualității care constituie mediul de viață al coloniilor grecești, simțim imediat că el apare asemenea unui nobil prevestitor, pentru a lucra și el în slujba acelorasi idealuri pentru care în acele veacuri lucra și tragedia și pe care misterele orifice le sugerau în ieroglifele stranii ale riturilor lor. Judecățile pe care acei filosofi le formulau, în primul rând despre viață și existență, spuneau cu mult mai mult decât sunt în stare să spună judecățile moderne, pentru că ei aveau în fața lor o viață de o luxuriantă desăvârșire și pentru că, în cazul lor, spre deosebire de ceea ce ni se întâmplă nouă, sentimentele gânditorului nu se mai lăsau tulburate de lupte dintre dorința de libertate, de frumusețe și măreție a vieții și instinctul adevărului preocupat doar de valoarea vieții. Misiunea filosofului într-o cultură reală, care își are un stil unitar al ei, nu mai poate fi nici măcar ghicită de noi, cei de acum, determinați cum suntem de împrejurările și trăirile noastre, pentru că noi nu trăim într-o asemenea cultură. Numai o cultură cum a fost cea greacă ne mai poate vorbi despre ce înseamnă misiunea filosofului, numai ea poate, cum spuneam, să îndreptățească și să justifice cu adevărat filosofia, pentru că numai ea, singură, poate să știe și să demonstreze cum e cu puțință ca filosoful să nu fie un rătăcitor care să răsară la întâmplare, după capricii, când ici, când acolo. Există o necesitate de oțel care îl leagă pe un filosof adevărat de o adevărată cultură; însă ce se întâmplă când nu există o asemenea cultură? Atunci filosoful este asemenea unei comete, al cărei drum nu poate fi calculat, și din cauza aceasta el stărnește spaimă, în vreme ce, în împrejurări favorabile, el luminează asemenea unei constelații strălucitoare în sistemul solar al culturii. Aceasta îi face pe greci să-i justifice pe filosofi: pentru că numai în lumea lor filosoful nu este o cometă.

După aceste considerații mi se va îngădui, cred, fără greutate, să vorbesc despre filosofii preplatonicieni ca despre o comunitate unitară, și se va înțelege că intenția mea este să le dedic doar lor această scriere. Cu Platon începe ceva cu totul nou: sau, cum se poate spune cu egală îndreptățire, începând cu Platon constatăm că le lipsește filosofilor un anume lucru esențial, în compartie cu cei integrați în acea Republică a Geniilor cuprinzându-i pe cei care au trăit între Thales și Socrate. Cine vrea să formuleze o apreciere defavorabilă despre acești maestri vechi îi poate socoti unilaterali, iar pe epigonii lor, în frunte cu Platon, multilaterali. Mai corect și mai onest ar fi să-i înțelegem pe aceștia din urmă ca fiind niște caractere hibride ale filosofiei, și pe cei dintâi ca fiind tipurile pure. Platon însuși este primul mare hibrid, manifestându-se astfel atât în ceea ce privește filosofia cât și în personalitatea sa. În a sa doctrină a ideilor se găsesc reunite elemente socratice, pythagoreice și heraclitice; din cauza aceasta ea nu mai constituie un fenomen tipic pur. Și un om ca Platon reunește în el izolarea regească și seninătatea augustă, sieși ajungându-i, a lui Heraclit, cu melancolia și compasiunea cuprinzătoare a legislatorului Pythagoras și însușirile de dialectician atât de profund cunoscător al sufletului omenesc cum a fost Socrate. Toți filosofii de mai târziu sunt asemenea caractere impure, mixte; iar în cazurile în care din rândurile lor se desprinde câte o personalitate mai unitară, cum au fost de pildă cinicii, nu se mai poate spune că ar fi vorba de tipuri, ci de caricaturi. Mult mai important este însă că ei au fost întemeietori de secte și că sectele constituite de ei au fost, toate laolaltă, focare de opoziție împotriva culturii helene și a unității de stil caracterizând până atunci această cultură. Ei căutau în felul lor mântuirea, dar numai cea a unor indivizi izolați sau cel mult a unor grupuri de prieteni și discipoli, care le erau lor apropiate. Activitatea și gândirea filosofilor mai vechi se îndreaptă însă, chiar și poate pe neștiute, spre vindecarea și purificarea tuturor. Ei știau că, atunci, cursul viguros al culturii grecești nu trebuia oprit, primejdiile înfricoșătoare trebuiau înlăturate din drum, că filosoful trebuia să-și protejeze, să-și apere patria. După Platon, filosoful este în exil și conspiră împotriva patriei sale.

Este un mare nenoroc că ne-au rămas atât de puține de la filosofii mai vechi și că doctrinele lor, în construcția lor întreagă, unitară, ne lipsesc. Din cauza acestei pierderi, îi măsurăm fără să vrem cu unități de măsură false și, influențați de pura întâmplare că lui Platon și Aristotel nu le-au lipsit niciodată prețuitorii și copiii, gândim acum în chip nefavorabil despre cei mai timpurii. Sunt unii care cred că există o providență anume a cărților, *o fatum libellorum!* dar asta ar însemna că e o providență răuvoitoare cea care a găsit cu cale să ne răpească pe Heraclit, minunatul poem al lui Empedocles, scrierile lui Democrit, pe care

anticii îl socoteau egalul lui Platon și care îl depășește pe acesta în ingenuitate, și ni l-a împins în mâini, ca o compensație, pe stoici, pe epicurei și pe Cicero. Probabil că partea cea mai magnifică a gândirii grecești și a expresiei sale în cuvinte s-a pierdut pentru noi; o soartă care nu are de ce să-l mire pe cel ce-și amintește de destinul nefericit al lui Scotus Origena sau al lui Pascal, și care se gândește că până și în secolul nostru luminat, prima ediție a *Lumii ca voință și reprezentare* a lui Schopenhauer a fost transformată în maculatură. Dacă cineva vrea să-și închipuie că există o soartă anume, acționând ca o fatalitate în asemenea împrejurări, poate s-o face, spunându-și o dată cu Goethe: "Nu se plângă nimeni de timpul netrebnic, căci orice s-ar spune, el e cel puternic". Salvate în izolarea lor, asemenea rămășițe se arată a avea o putere mai mare decât puterea adevărului. Omenirea dă rar la iveală o carte bună, în care să se audă cântecul, îndrăzneț și liber, de luptă, al adevărului, cântecul eroismului filosofic; și depinde de cele mai meschine întâmplări, de câte o neașteptată întunecare a minții, de tresăririle și răbufnirile superstițioase, până la urmă de lenea de a scrie, de carii sau până și de vremea proastă și de ploaie ca o asemenea carte să mai trăiască un secol încă sau să ajungă repede putreziciune și pulbere. Dar să nu ne plângem și să rostim și noi cuvintele de dojană și de consolare ale lui Hamann, care le spunea celor deplângând operele vechi pierdute: "Oare un artist care a izbândit să treacă o boabă de linte prin urechile acului, nu are într-o baniță destule alte boabe de linte pentru a-și exercita îndemânarea astfel dobândită? Aceasta e întrebarea care s-ar cuveni pusă tuturor învățaților care nu se pricep să se folosească mai înțelept de operele antichității decât face acela cu bobul de linte". În cazul nostru ar mai fi de adăugat că n-am mai fi avut nevoie să ne fi transmis nici un cuvânt, nici o anecdotă, nici o dată calendaristică în plus față de cele ce ne-au parvenit, și chiar că ne-ar fi ajuns și mai puține încă, pentru a spune cu toată dreptatea că grecii își justifică filosofia.

O epocă atât de mult având de suferit de pe urma așa-numitei culturi generale, dar care e în realitate lipsită de cultură adevărată și de orice unitate de stil în viața sa proprie, nu va ști să facă nimic din ce se cuvine făcut cu filosofia, chiar dacă geniul însuși al adevărului ar proclama o asemenea filosofie în străzi și prin piețe. Filosofia rămâne într-o asemenea epocă monologul doct al vizitorilor care-și fac plimbarea singuratecă, ocupația întâmplătoare a unor izolații, taina ascunsă prin iatacuri sau pâlăvrăgeala anodină între bătrâni academicieni și copii. Nimeni nu se mai simte liber să riște să împlinească în sine legea filosofiei, nimeni nu mai trăiește o viață de filosof, cu acea fidelitate elementară, omenească a unui antic, care se simte obligat, oriunde ar fi fost, orice ar fi făcut, să se comporte ca un stoic o dată ce jurase credință porticului de la Stoa. Toată filosofarea modernă este mărginită din punct de vedere politic, polițienesc, de către guverne, biserici, academii, moravuri, mode și lașități omenești și

făcută să îmbrace aparențele erudiției: ea se oprește acum la câte un suspin - "dacă totuși" sau la constatarea plină de regret "asta a fost odată". Filosofia și-a pierdut rațiunea de a fi, și, din cauza aceasta, omul modern, dacă ar avea curaj și ar fi cinstit cu sine, ar trebui s-o repudieze și s-o izgonească în cuvinte asemănătoare cu cele prin care Platon i-a alungat pe poezii tragici din cetatea sa. Firește, ar mai putea replica, așa cum și poezilor tragici le mai rămânea o replică împotriva lui Platon. Filosofia ar putea, dacă ar fi silită vreodată să ia cuvântul întru apărarea ei, să spună: "Popor sărman! E vina mea oare că trebuie să mă furiez printre voi, ca un profet rătăcind neînțeleș prin țară străină, și că trebuie să mă ascund și să mă travestesc, ca și cum aș fi un păcătos, și voi, judecătorii mei? Priviți-o pe sora mea, arta! Și ea suferă ca și mine, am căzut printre barbari și nu mai știm unde să ne găsim mântuirea. Aici, e drept, nu mai avem rațiune de a exista; însă judecătorii care odată ne vor recunoaște drepturile vă vor judeca și pe voi și vă vor spune: întâi să aveți o cultură, și atunci veți învăța și voi ce vrea și ce poate să înfăptuiască filosofia".

3

Filosofia greacă pare să înceapă cu o idee fără noimă, cu propozițiunea că apa ar fi originea și pântecul matern al tuturor lucrurilor. Este oare într-adevăr necesar să ne oprim aici și să luăm o asemenea idee în serios? Da, și anume din trei motive: în primul rând pentru că pozițiunea aceasta exprimă ceva despre originea lucrurilor; în al doilea rând pentru că face aceasta fără imagini și fără fabule și basme; și în sfârșit în al treilea rând pentru că în ea se găsește cuprins, chiar și dacă numai în stare embrionară, gândul că "totul este una". Motivul pe care l-am numit întâi îl lasă pe Thales încă în tovărășia celor religioși și superstițioși, cel de al doilea însă îl scoate din acea companie și ni-l înfățișează ca un cercetător al naturii, dar prin puterea celui de al treilea din motivele enumerate Thales se arată a fi cel dintâi filosof grec. Dacă ar fi spus: din apă se face pământ, am fi avut doar o ipoteză științifică, falsă, însă cu toate acestea greu de respins. Însă el a trecut dincolo de domeniul științific. Prin expunerea acestei concepții despre unitatea tuturor lucrurilor, cuprinsă în ipoteza despre apă ca treaptă inferioară a înțelegerilor fizice, Thales nu numai că și-a depășit timpul său, ci a făcut un salt dincolo de el. Observațiile sărace și dezordonate de ordin empiric pe care Thales le făcuse Cu privire la modalitățile de prezență și la transformările apei, sau mai exact spus, ale umidității, nu i-ar fi permis o asemenea generalizare enormă și nici măcar nu i-ar fi sugerat-o; ceea ce l-a împins la aceasta a fost un principiu de credință

metafizice, care își are originea într-o intuiție mistică și pe care o întâlnim în toate filosofiele, în toate încercările mereu reinnoite de a-i da o exprimare mai adecvată: - principiul "totul este unul și același lucru".

Este remarcabil cât de despotie și autoritar se comportă o asemenea credință cu tot ceea ce ține de domeniul empiriei: și tocmai de la Thales putem învăța cum a procedat filosofia în toate epocile atunci când a vrut să răzbească, dincolo de obstacolele ridicate de experiență, spre țelul ei care o atrage cu o putere magică. Ea înaintează prin salturi ușoare, speranțe și presimțirea îi înaripează gleznele. Rațiunea calculatoare îi mai găfăie greoaie în urmă și caută sprijinuri mai bune spre a mai ajunge și ea la aceea țintă fascinantă la care semena ei zeiască a și ajuns. Ai crede că vezi doi călători în fața unui torent de pădure sălbatic, care duce cu sine pietrele rostogolite: unul sare cu pas ușor dincolo, folosind pietrele ca sprijin și avântându-se de la sine, mereu mai departe, chiar dacă le aude răsturnându-se după sine în adâncuri. Celălalt se oprește neajutorat în orice clipă, trebuie să-și construiască întâi temeuri, care să-i susțină pasul greoi, calculat, și câteodată nu-i reușește, și atunci nu-l mai ajută nici un zeu să treacă peste apele torentului. Și, deci, ce anume duce gândirea filosofică atât de grăbită la țelul ei? Oare se deosebește ea de gândirea calculatoare și chibzuitoare doar pentru că străbate mai repede spații mai întinse? Nu, căci piciorul ei e condus de o putere străină, nelogică - fantezia. Purtată de ea, o asemenea gândire sare mai departe, din posibilitate în altă posibilitate, care de fiecare dată este luată ca fiind sigură; ici și colo gândirea însăși cuprinde în zbor asemenea certitudini. Un presimțământ genial i le arată, ghicește de departe că în acest punct anume sunt certitudini demonstrabile. Dar forța fanteziei este deosebit de viguroasă în cuprinderea fulgerătoare și în luminarea asemănarilor: reflecția aduce după aceea unitățile de măsură și șabloanele și caută să înlocuiască similitudinile prin echivalări, cele văzute în succesiune prin cauzalități. Însă chiar dacă așa ceva n-ar fi niciodată posibil, chiar în cazul lui Thales, actul acesta nedemonstrabil al filosofării ar avea totuși o valoare: dacă s-au destrămat toate protezele și dacă logica și rigoarea empiriei se ridică împotriva principiului "totul este apă", tot mai rămâne, după prăbușirea construcției științifice, un rest în picioare; și tocmai în acest rest se află o forță activă și în același timp speranța unei rodnicii viitoare.

Nu vreau firește să spun că anume gândirea, în oricare îngrădire ori atenuare a sa, sau ca alegorie, mai păstrează poate un fel de "adevăr": cum ar fi de pildă pentru un artist plastic, oprit în fața unei cascade și văzând în formele care-i răsar în față un joc al apelor alcătuit din chipuri artistice cu trupuri de oameni și animale, cu măști, plante, stânci, nimfe, bătrâni și orice alt fel de tipuri imaginabile, astfel încât pentru el afirmația "totul este apă" ar fi confirmată. Gândul lui Thales își are, în mult mai mare măsură, tocmai în aceasta val-

oarea - chiar și după ce am recunoscut că este nedemonstrabil - și anume prin faptul că n-a fost rostit în nici un caz la modul mitic și alegoric. Grecii, dintre care Thales s-a făcut dintr-o dată atât de remarcabil, erau prin aceasta exact contrariul oricăror realiști, întrucât aceștia nu credeau la drept vorbind decât în realitatea oamenilor și a zeilor și socoteau întreaga natură deopotrivă doar ca întrupare, mascaradă și metamorfoză a acestor zei-oameni. Omul era pentru ei adevărul și sămburele central al lucrurilor, toate celelalte doar aparență și joc înșelător. Și tocmai din cauza aceasta le era incredibil de greu să cuprindă conceptul ca concept: și invers față de moderni pentru care chiar și personalul se sublimează în abstracții, pentru ei chiar și lucrul cel mai abstract se concretiza iarăși și iarăși în persoană. Thales însă a spus: "Nu omul, ci apa este realitatea lucrurilor", și el începe să creadă în natură, în măsura în care crede cel puțin în apă. Ca matematician și astronom el se ridicase cu răceală împotriva a tot ce era mitic și alegoric, și chiar dacă nu i-a reușit să se limpezească până la abstracția pură pentru a spune "totul e unul", și s-a oprit pe drum la o exprimare de domeniul fizicii, el a fost totuși printre grecii timpului său o apariție rară și stranie. Poate că acei atât de surprinzători oficiali au mai avut capacitatea de a înțelege abstracțiile și de a gândi neplastic într-o măsură mai mare decât el; numai că lor nu le-a reușit exprimarea acestei înțelegeri decât numai în forma alegoriei. Chiar și Pherekides din Syros, care îi este aproape lui Thales în timp și în ce privește unele din concepțiile sale fizice, plutește cu exprimările sale în acest domeniu, în acea regiune intermediară, în care mitul se mai îmbină cu alegoria încă; astfel încât, de exemplu, el îndrăznește să compare pământul cu un stejar înaripat, care plutește prin văzduh cu aripile desfăcute și pe care Zeus, după înfrângerea lui Cronos, îl învâluie într-o splendidă mantie de ceremonie pe care el a brodat, cu mâna lui, țările, apa și râurile. În comparație cu o asemenea filosofare întunecat-algorică, și care se traduce în vizibil, Thales este un maestru cu puteri creatoare care a început să vadă natura în profunzimile ei pure fără fabulații fantastice. Dacă în acest proces el s-a folosit de știință și de noțiuni demonstrabile, pe care le-a depășit însă curând, aceasta este de asemenea un indiciu tipic al minții filosofice. Cuvântul grec care îl desemnează pe "înțelept", aparține din punct de vedere etimologic familiei lui *sapio*, gust, *sapiens* fiind gustătorul, *sisyphos* omul cu gustul cel mai dezvoltat; o degustare și recunoaștere precisă, o capacitate însemnată de a deosebi constituie deci, din unghiul de observație al poporului, arta propriu-zisă a filosofului. El nu este un om deștept, dacă prin deștept se înțelege acela care în propriile sale treburi desprinde ceea ce e bun; Aristotel spune cu dreptate: "Ceea ce știe Thales și Anaxagoras se va numi a fi neobișnuit, uimitor, dificil, zeiesc, dar nefolositor, pentru că ei nu aveau de a face cu lucrurile omenеști". Prin această selecție

și despărțire a ceea ce este neobișnuit, uimitor, dificil, divin se delimitează filosofia de știință, tot așa cum prin evidențierea nefolositorului se delimitează de deșteptăciune. Știința se sprijină, fără asemenea desprinderi din comun, fără asemenea subtilități ale gustului, pe tot ceea ce poate fi știut, în dorința oarbă de a cunoaște totul, cu orice preț; gândirea filosofică, dimpotrivă, este întotdeauna pe urma lucrurilor care sunt cele mai demne de a fi știute, a celei mai mari și importante cunoașteri. Acum, conceptul măreției este schimbător, atât în domeniul moral cât și în cel estetic; astfel că dacă filosofia începe cu o legiuire a măreției, este legată de ea și puțință de a da nume. "Acesta este mare", spune ea și prin aceasta îl ridică pe om mai presus de pofta oarbă și nestăpănită a instinctului său de cunoaștere. Ea controlează acest instinct prin conceptul măreției; și cel mai mult face aceasta prin faptul că se consideră cea mai măreață cunoaștere, cea a esenței și miezului lucrurilor, ca fiind cu puțință de a fi câștigată și chiar ca fiind câștigată. Când Thales spune "totul e apă", atunci omul zvărnește mai presus de starea în care pipăia orbește și se țara, asemenea unui vierme, în științele izolate, el presimte dezlegarea finală a problemelor și trece, prin această presimțire, dincolo de limitările comune de pe treapta de jos a cunoașterii. Filosoful caută să lase să răsunе în el însuși acordul deplin al lumii și se străduiește să-l dezvăluie în concepte; în vreme ce este contemplativ asemenea unui artist creator, milos asemenea unui spirit religios, iscodind după țeluri și cauzalități asemenea unui om de știință, în vreme ce se simte avântându-se către macrocosmos, el mai păstrează luciditatea de a se observa cu răceală pe sine ca pe o răsfrângere a lumii, acea luciditate pe care o are artistul dramatic când se metamorfozează în alte trupuri, vorbește din ele și știe de asemenea să-și proiecteze în afară, în versuri scrise, această metamorfozare. Ceea ce e aici versul pentru poet, este pentru filosof gândirea dialectică; spre ea își întinde el mâinile, spre a opri în loc vraja de care e stăpănit, spre a-i da forma unui chip tăiat în piatră. Și tot așa cum pentru un artist dramatic cuvântul și versul sunt doar o băiguială într-o limbă străină, pentru a putea spune în ea ce a trăit și a contemplat el și ceea ce el nu poate vesti direct decât prin gest și prin muzică, tot astfel exprimarea acelei intuiții filosofice profunde prin dialectică și reflecție științifică este, într-o privință, singurul mijloc pentru a împărtăși cele contemplate, dar un mijloc sărăcăcios, de fapt o traducere metaforică, cu totul și cu totul infidelă, într-o sferă și o limbă diferită. Astfel a contemplat Thales unitatea celor ce sunt; și când a vrut să o împărtășească și celorlalți, a vorbit despre apă!

Dacă tipul general al filosofului răsare, în imaginea lui Thales, învăluit încă parcă în cețuri, chipul marelui său urmaș ne vorbește mult mai limpede. Anaximandros din Milet, primul scriitor filosof al vechimii, scrie întocmai așa cum va scrie filosoful tipic, atâta vreme cât spontaneitatea și naivitatea nu-i sunt răpite prin solicitări înstrăinante: într-o scriere lapidară, măreț stilizată, aducând propozițiuni cu propozițiune mărturia unei noi iluminări și expresia adăstării într-o contemplație elevată. Gândirea și forma sa sunt jaloane pe calea către cea mai înaltă înțelepciune. Astfel Anaximandros spune o dată cu o inegalabilă energie concentrată: "De acolo de unde își trag întemeierea lucrurile, tot acolo trebuie să se și prăbușească, potrivit cu necesitatea; căci ele trebuie să plătească ispășirea și să fie judecate pentru nedreptățile lor, potrivit cu ordinea timpului". Enigmatică sentință a unui adevărat pesimist, scriere oraculară pe piatra de hotar a filosofiei grecești, cum te vom putea tâlmăci oare? (Nota 1).

Singurul moralist cu adevărat serios al veacului nostru vorbește inimii noastre cu o observație asemănătoare în *Parerga* (volumul II, capitolul 12, Adaos la învățătura despre suferințele lumii, Anexă la locurile asemănătoare): "Criteriul cuvenit pentru judecarea fiecărui om este că, la drept vorbind, el este o ființă care nici nu trebuie să existe, ci își ispășește existența prin suferințe felurite și prin moarte; - și atunci ce se poate aștepta de la o asemenea făptură? Nu suntem de fapt niște păcătoși condamnați la moarte? Ne ispășim nașterea, în primul rând prin viață, și în al doilea rând prin moarte". Cine citește această învățătură, extrasă din fiziognomia destinului nostru omenesc comun, și recunoaște aici reaua alcătuire structurală a fiecărei existențe omenști, care face ca nimeni să nu suporte să fie privit cu atenție și din cea mai mare apropiere - deși vremea noastră obișnuită cu sărăcia biografică ar părea să gândească altminteri și mai solemn despre demnitatea omului; - cine, asemenea lui Schopenhauer a auzit "în aerul înălțimilor indice" cuvântul sfânt despre valoarea morală a existenței, acela va fi cu greu reținut să nu recurgă la o metaforă în cel mai înalt grad antropomorfică, să nu tragă din limitările vieții omenști o asemenea concluzie mohorâtă și să n-o transpună apoi asupra carcaterului general al oricărei existențe. Poate că nu e logic, dar în orice caz e foarte omenesc și mai ales este cu totul în stilul aceluia salt filosofic pe care l-am descris mai sus, să privim acum laolaltă cu Anaximandros, întreaga devenire ca pe o emancipare, ce se cuvine pedepsită, de la ființa veșnică, ca o nedreptate, care va trebui ispășită cu decăderea. Tot ceea ce a devenit odată, decade din nou, fie că ne gândim la viața omului sau la apă sau la cald și rece; pretutindeni unde sunt constatate anumite calități, se cuvine să profetizăm decăderea și stingerea acestor calități, așa cum ne este ară-

tat prin dovezile unei enorme experiențe. Niciodată așadar o ființă care stăpânește anumite însușiri și este alcătuită din ele, nu poate fi originea și principiul lucrurilor; ceea ce ființează cu adevărat, a conchis Anaximandros, nu poate stăpâni nici un fel de însușiri definite, altminteri ar însemna că și acesta, asemenea tuturor celorlalte lucruri, a fost creat și va trebui să se destrame. Pentru ca devenirea să nu înceteze, trebuie ca ființa originară să fie nedefinită. Nemurirea și veșnicia ființei originare constă nu în faptul că ar fi infinită și ineputabilă - așa cum presupun în general interpreții lui Anaximandros - ci în faptul că ea este lipsită de acele anume calități care duc spre pieire; din cauza aceasta ea nici nu poartă alt nume decât "indeterminatul". Această ființă originară astfel numită este înălțată mai presus de devenire și tocmai prin aceasta este cheazășie a veșniciei și scurgerii nestăvilite a devenirii. Această ultimă unitate în acel "indeterminat", obârșia tuturor lucrurilor, nu poate fi desemnată de om altfel decât la modul negativ, ca ceva căreia din lumea devenirii ce ne stă în față nu i se poate atribui nici un predicat și din cauza aceasta ar putea să fie socotită deopotrivă cu "lucrul în sine kantian". (Nota 2).

Cine însă este dispus să se certe cu alții în privința aceasta întrebându-se ce ar fi fost la urma urmei această substanță originară, dacă ea ar fi cumva ceva intermediar între aer și apă sau poate între aer și foc, nu l-a înțeles deloc pe filosoful nostru; ceea ce de asemenea trebuie să se spună și despre cei care se întreabă cu toată seriozitatea dacă Anaximandros nu și-a imaginat substanța primordială ca un amestec al tuturor substanțelor existente. Mai degrabă trebuie să ne îndreptăm privirile într-acolo unde putem învăța că Anaximandros, de fapt, nu a mai tratat problema originii acestei lumi la modul pur fizic, și anume spre acea formulare lapidară pe care am reprodus-o la început. Când el a văzut în primul rând în multiplicitatea lucrurilor create o sumă de nedreptăți pentru care trebuie să se dea socoteală, a cuprins prin aceasta, cu un gest îndrăzneț, ca primul dintre greci, ghemul celor mai profunde probleme etice. Cum poate să piară ceva ce are dreptul să existe? Pentru ce aceste nașteri și această devenire fără odihnă, pentru ce expresia aceasta a suferințelor dureroase pe chipul naturii, pentru ce această trenodie niciodată sfârșindu-se în toate împărățiile existenței? Din lumea aceasta a nedreptății, a rușinoasei decăderi de la unitatea originară, Anaximandros se refugiază într-o cetate metafizică, și de la înălțimile ei aplecându-se, își lasă privirea să se rotească largjur împrejur, pentru ca, în sfârșit, după o tăcere îngândurată, să adreseze tuturor creaturilor întrebarea: "Ce valorează existența voastră? Și dacă nu prețuiește nimic, pentru ce sunteți voi aici? Prin propria voastră vină, văd eu, adăstați voi în existența aceasta. Și pentru ea va trebui să dați socoteală cu moartea. Priviți cum se ofilește pământul vostru; mările se trag îndărăt și seacă, scoicile de mare, pe munți, vă arată cât de mult au secat apele mării; focul va distruge de pe acum lumea, în cele din urmă ea va pieri

în zădărnici și fum; însă mereu și din nou se va clădi iarăși o asemenea lume a celor trecătoare; cine va izbui să vă mântuie de blestemul devenirii?"

Unui om care pune asemenea întrebări, a cărui gândire avântată sfășie neîncetat plasa viclesugurilor empirice, pentru a-și lua mereu pornirea către cele mai înalte lumi supralunare, nu-i poate fi salutară orice modalitate de viață. Credem în tradiția care ne spune că el umbla în vestimente deosebit de solemne și vădea, în gesturile și în obișnuințele sale de viață, o mândrie cu adevărat tragică. Trăia tocmai așa cum scria; vorbea la fel de solemn cum se îmbrăca; își ridica mâna și își așeza piciorul pășind ca și cum această existență ar fi fost o tragedie în care el fusese născut să joace rolul eroului. În toate, el a fost marele model al lui Empedocles. Concetățenii săi l-au ales să conducă o colonie care a pornit din cetatea natală - poate că se bucurau în același timp că-i pot acorda o cinstită și că pot scăpa de el. Chiar și gândirea sa pornea să întemeieze colonii: în Efes și în Elea semenii săi n-au scăpat de el, și cum nu se puteau hotărî să rămână în locul unde se afla el, se știa totuși că cei plecați aveau să fie conduși de el și acolo unde acum porcedeau să pășească mai departe, fără el.

Thales arată nevoia de a simplifica împărăția multiplicității și de a cobori până la simpla dezvoltare sau travestire a unei singure calități, apa. Anaximandros merge mai departe decât el cu doi pași. El se întreabă pe de o parte: "Dacă există în fond o unitate veșnică, atunci cum e posibilă această multiplicitate?" și-și desprinde răspunsul din caracterul contradictoriu al acestei multiplicități care se devorează și se neagă pe sine însăși. Existența acestei multiplicități devine pentru el un fenomen moral, ea nu e justificată, ci își ispășește continuu existența prin însăși pieirea ei. Dar apoi îi vine în minte și întrebarea aceasta: "De ce n-a pierit încă demult tot ceea ce devine, căci totuși s-a scurs acum o întreagă eternitate de timp? De unde acest mereu reînnoit curent al devenirii?" Și nu știe să se salveze din fața acestei întrebări decât prin posibilități mitice: veșnica devenire nu-și poate avea originea decât în ființa veșnică, condițiile pentru căderea de la acea ființă la o devenire într-o nedreptate sunt mereu aceleași, constelația lucrurilor este în așa fel constituită încât nu se prevede nici un sfârșit pentru desprinderea ființelor izolate din pântecul original al "indeterminatului". Și aici a rămas Anaximandros, adică a rămas în umbrele adânci care se întind asemenea unor fantasmă uriașe pe munții unor asemenea observații despre lume și viață. Cu cât mai mult voia gândul să se apropie de problema exprimată în întrebarea cum din indeterminat poate lua naștere prin cădere determinatul, din veșnic - vremelnicul, din dreptate - nedreptatea, cu atât mai adâncă era noaptea.

Din miezul acestei nopți mistice în care era învăluită întrebarea lui Anaximandros a pășit Heraclit din Efes și a luminat-o printr-un fulger dumnezeiesc. "Privese devenirea, strigă el, și nimeni nu a urmărit vreodată cu atâta atenție această veșnică bătaie a valurilor și acest veșnic ritm al lucrurilor. Și ce am văzut? Legități, certitudini infailibile, dreptul străbătându-și mereu aceleași căi, Eriniile jedecătoare, așteptând fiecare încălcare a legilor, întreaga lume spectacolul unei dreptăți atotstăpânitoare și demonic atotprezente, supuse lor, puterile naturii. Și nu pedepsirea celor devenite am văzut, ci îndreptățirea devenirii. Și când s-a dezvăluit greșcala, căderea în formele de nestrămutat, în legile sfânt păzite? Acolo unde stăpânește nedreptatea, acolo este arbitrarul, dezordine, neregularitate, contradicție; însă acolo unde dreptatea și fiica lui Zeus, Dike, stăpânesc singure, ca în lumea aceasta, cum s-ar putea afla acolo sfera vinovăției, a penitenței, a judecății și deopotrivă locul de execuție al tuturor condamnaților?"

Din această intuiție a desprins Heraclit două negații care merg împreună și care vor reieși în lumină abia prin comparația cu percepțele predecesorilor săi. Pe de o parte, el a negat dualitatea unor lumi cu totul diferite, la a cărei acceptare fusese împins Anaximandros; el nu a mai despărțit o lume fizică de una metafizică, o împărțire a însușirilor definite de o împărțire a indeterminării nedefinite. Acum, după acest prim pas, el nu mai putea fi oprit nici de la o îndrăzneală cu mult mai mare a negației: a negat pur și simplu ființa. Căci această singură lume pe care a menținut-o existentă - împrejmuită de veșnice legi nescrise, revărsându-se și retrăgându-se în pulsația de bronz a ritmului etem - nu arată nicăieri o încremenire, o rezistență indestructibilă, o fortăreață care să dăinuie în furia curentului. Cu mai multă putere decât Anaximandros și-a ridicat strigătul Heraclit: "Nu văd nimic altceva decât devenirea. Nu vă lăsați înșelați! În ochiul vostru care nu răzbate departe, și nu în esența lucrurilor, stă vina dacă veți crede că vedeți undeva pământ, ceva ferm în marea devenirii și a petrecerii. Folosiți nume ale lucrurilor, ca și cum ele ar avea o dăinuire încremenită; dar chiar răul în care coborâți a doua oară nu mai este același de prima dată". (*Nota 4*).

Heraclit își are în stăpânirea sa regească puterea cea mai înaltă a reprezentării intuitive; și în vremea aceasta se arată nereceptiv și chiar dușmănos față de celălalt mod de reprezentare, cel care lucrează cu concepte și combinații logice, deci împotriva rațiunii, și pare să simtă chiar o anume mulțumire când o poate contrazice cu un adevăr câștigat pe cale intuitivă: el face aceasta în formule ca "Totul are în orice timp contrariul său în sine" și o face cu atâta îndrăzneală încât Aristoteles îl acuză în fața tribunalului rațiunii de crima cea mai înaltă, de a fi păcătuit împotriva legii contradicției. Reprezentarea intuitivă

însă îmbrățișează cuprinsuri de două feluri: pe de o parte lumea prezentă, care ni se impune, felurită și schimbătoare, în toate experiențele noastre, și apoi condițiile înseși în care devine posibilă orice trăire a acestei lumi, timpul și spațiul. Căci acestea pot fi percepute pe cale intuitivă, deci pot fi contemplate pure în sine, independent de orice experiență, chiar și atunci când sunt lipsite de conținut definit. Și astfel, când Heraclit consideră în felul acesta timpul, desprins de orice experiență a trăirii, el dobândește astfel simbolul cel mai instructiv pentru toate cele care intră în domeniul reprezentării intuitive. Așa cum a înțeles el timpul, tot astfel l-a înțeles de exemplu și Schopenhauer, cel care a spus în repetate rânduri despre timp că în el fiecare moment există numai în măsura în care l-a nimicit pe cel precedent, părintele său, pentru ca el însuși să fie la rândul său la fel de repede nimicit, că trecutul și viitorul sunt deopotrivă de ireale ca orice vis, prezentul fiind doar granița lipsită de întindere și de dăinuire dintre acestea două; și că, asemenea timpului, tot astfel și spațiul, și ca și acestea, toate cele care sunt asemenea lui și timpului, totul nu are decât o existență relativă și nu ființează decât doar prin și pentru un altul, deopotrivă cu el, adică doar la fel de dăinuitor ca și el. Acesta este un adevăr de cea mai înaltă și nemijlocită evidență accesibil oricui și tocmai din cauza aceasta foarte greu de atins pe cale conceptuală și rațională. Cel care însă îl are în fața ochilor, trebuie să treacă de îndată, nemijlocit, la consecința sa heraclitică și să spună că întreaga esență a realității nu este decât un efect și că nu există nici un fel de ființă; cum a exprimat acest lucru de altfel și Schopenhauer (*Lumea ca voință și reprezentare*, volumul I, cartea întâia, paragraful 4): "Doar acționând umple ea spațiul, umple timpul: înrăurirea ei asupra obiectului nemijlocit determină contemplarea în care, singură, ea există; urmarea înrăuririi fiecărui alt obiect material asupra altuia poate fi recunoscută doar în măsura în care acesta din urmă acționează altfel decât înainte asupra obiectului nemijlocit, și constă numai în aceasta. O cauză și un efect așadar este întreaga esență a materiei; ființa sa este acțiunea ei. În mod cât se poate de potrivit deci este denumit în limba germană cuprinsul însuși a tot ceea ce e material prin termenul *Wirklichkeit*, cuvânt cu mult mai semnificativ decât *realitate*. Obiectul asupra căruia ea acționează este la rândul său tot materie; întreaga sa ființă și esență constă, așadar, numai în schimbările potrivite cu legea pe care o parte a acestei materii le aduce în cealaltă parte, este, așadar, ceva cu totul relativ, potrivit cu o relație valabilă doar înăuntrul limitelor sale, și tot așa se petrec lucrurile cu timpul, cași cu spațiul".

Devenirea veșnică și singura reală, nestatornicia desăvârșită a tot ceea ce este real, care nu face decât să acționeze continuu și devine și nu este, așa cum ne învață Heraclit, este o concepție rodnică și amețitoare iar, în ce privește influența pe care a exercitat-o asupra celor din jur, asemănătoare cu senzația celui care la un cutremur de pământ își pierde încrederea în pământul sigur de sub

picioare. Era nevoie de o mare, de o uimitoare forță pentru a transpune o asemenea înrăurire în contrariul ei, în senzația sublimului și a uimirii pline de încântare. Lucrul acesta Heraclit l-a realizat prin observațiile asupra procesului propriu-zis al oricărei deveniri și treceri pe care le înțelegea sub forma polarității, ca despărțirea unei forțe în două activități calitativ diferite, contrarii și tinzând spre reunirea lor. În permanență o calitate se desprinde de ea însăși și se desparte în propriul ei contrar: în permanență aceste contrarii se străduiesc una spre alta să se reunească. (Nota 5). E adevărat că vulgul crede că recunoaște ceva ferm, finit, dăinuitor; în realitate, în fiecare clipă lumina și întunericul, amarul și dulcele sunt legați unul de altul și îmbinați unul într-altul, ca doi luptători, dintre care când unul când celălalt au avantajul luptei. Potrivit lui Heraclit, miera este deopotrivă amară și dulce, și lumea însăși este un vas cu un amestec care trebuie mereu răsturnat. Întreaga devenire porcede din războiul contrariilor; diferitele însușiri care ne apar ca fiind durabile exprimă doar superioritatea momentană a unuia dintre potrivnici, însă războiul nu s-a încheiat prin aceasta, lupta dăinuie mai departe, în veșnicie. Totul se petrece potrivit acestei vrăjmășii, și această dușmănie dezvăluie dreptatea veșnică. Este aici o reprezentare miraculoasă, creată din însăși izvoarele cele mai pure ale spiritului elenic, și anume cea care consideră lupta ca fiind stăpânirea dăinuitoare a unei dreptăți unitare, puternice, determinată de o lege. Numai un grec a fost în stare să găsească această reprezentare ca întemeiere a unei cosmodice; este buna Eris a lui Hesiod explicată de principiu fundamental al lumii; este concepția despre întrecere, comună grecilor izolați și statului grec, transpusă în termenii cei mai generali din gimnaziul și palestre, de la agonul artistic la înfruntarea dintre partidele politice și a statelor unele cu altele, astfel încât acum însuși mecanismul ca de ceasornic al cosmosului își învârteste roțile sub stăpânirea ei. Așa cum orice grec se luptă ca și cum el singur ar avea dreptatea de partea sa și măsura nesfârșit de sigură a sentinței judecătorești hotărâște în fiecare clipă de ce parte se înclină victoria, tot astfel se luptă însușirile unele cu altele după legi și criterii nestrămutate, imanente luptei. Lucrurile însele, în a căror soliditate și constanță cred mințile mărginite ale oamenilor și animalelor, nu au cătuși de puțin o existență propriu zisă, ele sunt fulgerarea și scânteierea săbiilor trase, sunt strălucirea victoriei în lupta calităților contradictorii.

Acea luptă, care-i este proprie oricărei deveniri, această victorie mereu schimbătoare le descrie de asemenea Schopenhauer (*Lumea ca voință și reprezentare*, volumul I, cartea II, paragraful 27): "Constant trebuie să-și schimbe forma materia dăinuitoare, prin faptul că, duse pe firul conducător al cauzalității, aparențele mecanice, fizice, chimice, organice, împingându-se lăcomie să iasă la iveală, sfâșie luptându-se între ele materia, căci fiecare vrea să-și exprime propria idee. Această luptă se lasă urmărită prin întreaga natură,

de fapt natura însăși constă doar în ea". Paginile următoare ale lui Schopenhauer redau în cele mai remarcabile imagini, această luptă; doar că tonul fundamental al acestor descrieri rămâne mereu un altul decât la Heraclit, în măsura în care pentru Schopenhauer lupta este o dovadă a autoscindării voinței de viață, o autodevorare a acestui instinct întunecat, surd, sub înfățișările unui fenomen de-a dreptul înfricoșător, câtuși de puțin binefăcător. Arena și obiectul acestei lupte este materia pe care forțele naturale caută, fiecare la rândul ei, să o sfășie, ca și spațiul și timpul, a căror uniune realizată prin cauzalitate este însăși materia.

6

În vreme ce imaginația lui Heraclit măsoara cosmosul în neodihnită mișcare, "realitatea", cu ochiul unui spectator încântat, care vede nenumerate perechi înfruntându-se în întreceri ale prieteniei sub supravegherea unui arbitru atotputernic, l-a năpădit o și mai înaltă presimțire: nu le-a mai putut urmări, perechile acestea, înfruntându-se, despărțite de arbitri, arbitrii însăși păreau să se lupte între ei, luptătorii însăși păreau să-și judece lupta - și cum, în fond, el percepea doar unica dreptate veșnic stăpânitoare, a îndrăznit să exclame: "însăși lupta celor mulți este dreptatea pură! Și mai ales: Unul este Multiplul. Căci ce sunt toate aceste însușiri în esența lor? Sunt ele zeii nemuritori? Sunt ele făpturi izolate de la început și fără sfârșit acționând pentru sine? Și dacă lumea pe care o vedem cunoaște doar devenirea și trecerea, însă în nici un fel și statornicia, atunci nu trebuie, poate, însușirile acestea să constituie o lume metafizică altminteri alcătuită, e adevărat nu o lume a unității, așa cum o căuta Anaximandros în spatele vâului fluturător al multiplicității, ci o lume a multiplicității veșnice și esențiale?" - N-a ajuns oare Heraclit printr-un ocol, iarăși la acea dublă orânduire a lumii, pe care o combătuse cu atâta energie, cu un Olimp cu numeroși zei și demoni nemuritori - anume al multelor realități - și cu o lume a oamenilor care nu văd decât norul de praf stărnit de luptele olimpice și strălucirea lăncilor zeiești - adică doar o devenire? Anaximandros fugise tocmai din fața acestor însușiri anume refugiuindu-se în sânul "indeterminatului" metafizic tocmai pentru că aceste însușiri deveneau și treceau pierzându-se el le refuzase existența adevărată și substanțială; dar acum nu trebuie oare să se pară că devenirea nu e altceva decât înfățișarea vizibilă a unei lupte a veșnicilor însușiri? Nu ar însemna că ne reîntoarcem la slăbiciunea caracteristică a cunoașterii omenești dacă vorbim despre devenire - pe când în esența lucrurilor

poate că nu există nici o devenire, ci doar o alăturare a multor realități adevărate, nedevenite, indestructibile?

Acestea sunt căi laterale și cărări rătăcite, neheraclitice; și el mai strigă odată: "Unul este Multiplul". Multele însușiri existente nu sunt nici esențe veșnice și nici fantasmе ale simțurilor noastre (ca pe primele le-a gândit mai târziu Anaxagoras, ca pe cele din urmă, Parmenide), nu sunt nici ființa fermă, suverană, nici aparențe fugare rătăcind doar în mințile omenești. Cea de a treia posibilitate, care-i rămâne, singură, lui Heraclit, n-o va putea ghici cineva înarmat doar cu subtilitate dialectică și deopotrivă calculatoare; căci ceea ce a ideat el aici este o ciudățenie chiar și în domeniul incredibilului mitic și al metaforelor cosmice neașteptate. Lumea este *focul* lui Zeus, sau exprimat în termeni fizicali, al *focului*, cu sine însuși, și Unul este, numai în acest sens, în același timp și Multiplul.

Pentru a explica în primul rând introducerea focului ca o forță creatoare de lume, am să amintesc în ce mod a dezvoltat Anaximandros teoria despre apă ca origine a tuturor lucrurilor. Acordând, în această privință, în esență, încredere lui Thales și confirmând și amplificând observațiile acestuia, Anaximandros nu a putut fi totuși convins că, înaintea apei și în același timp dincolo de apă, n-ar mai exista o altă treaptă a calităților materiei: ci lui i se părea că umedul însuși se naște din cald și din rece, și caldul și recele trebuiau prin aceasta să fie treptele premergătoare ale apei, calitățile încă și mai primordiale. O dată cu despărțirea lor din ființa originară a "indeterminatului" începe devenirea. Heraclit, care ca fizician i se subordonează în ce privește însemnătatea lui Anaximandros, și-a explicat această căldură de care vorbea Anaximandros ca fiind suflul, răsuflarea caldă, aburul uscat, pe scurt ca ceva ce ține de foc: și despre acest foc el spune acum același lucru pe care Thales și Anaximandros l-au spus despre apă, că străbate, în nenumărate metamorfoze, însăși traiectoria devenirii, în primul rând sub forma celor trei stări fundamentale, căldura, umedul, firmamentul. Căci apa trece, în parte, coborându-se, în pământ, urcându-se, în foc; sau cum se pare că s-ar fi exprimat Heraclit mai exact: din mare se înalță numai aburii puri, care-i slujesc drept hrană focului ceresc al stelelor, din pământ numai cei întunecoși, cețoși, din care umezeala își trage hrana. Aburii puri își găsesc calea de trecere, pe care o reprezintă marea, către foc, cei impuri calea de trecere, pe care o reprezintă pământul, spre apă. Și astfel se aștern neconținut cele două căi de metamorfoză ale focului, în sus și în jos, înainte și îndărăt, una alături de alta, de la foc spre apă, de acolo spre pământ, de la pământ iarăși îndărăt spre apă, de la apă la foc. Dacă Heraclit, în cea mai importantă dintre aceste reprezentări, de exemplu spunând că focul prin emanația de aburi se întreține singur, sau spunând că din apă se desprinde în parte pământul, în parte focul, este un discipol al al lui Anaximandros, el se arată, pe de altă parte, independent și în contradicție cu

acesta, prin faptul că exclude recele din procesul fizic în vreme ce Anaximandros îl așezase cu drepturi egale alături de cald, pentru a face umedul să se nască din ambele. Dar pentru Heraclit era o necesitate să procedeze așa cum a făcut, căci dacă totul trebuie să fie foc, atunci, în toate posibilitățile preschimbărilor sale, nu poate exista deopotrivă și ceea ce ar fi contrariul său absolut; și atunci, ceea ce se numește recele nu poate fi interpretat decât ca un grad anume al caldului și nu-și poate găsi o justificare decât printr-o asemenea interpretare. Mult mai importantă însă decât această abatere de la doctrina lui Anaximandros este însă o altă potrivire cu aceasta: el crede, ca și înaintașul său, într-un sfârșit, periodic, mereu repetându-se, al lumii și într-o mereu reinnoită reinălțare a unei alte lumi din conflagrația atotnimitoare. Perioada în care lumea se precipită spre o asemenea conflagrație generală și spre destrămarea în focul cel pur este caracterizată de el în mod cu totul surprinzător ca fiind cea a unei dorințe și nevoi, și deplina picire a lumii în foc, drept urmare a sațietății; mai rămâne să ne punem întrebară cum a înțeles și a denumit el instinctul, mereu deșteptându-se, al clădirii lumii, revărsarea de sine a lumii în formele multiplicității. S-ar părea că formularea grecească, așa cum a folosit-o el, ne vine în ajutor exprimând gândul că "Sațietatea naște crima (Hybris)"; și într-adevăr ne putem întreba o clipă dacă Heraclit nu a dedus, poate, acca reîntoarcere către multiplicitate din Hybris. (Nota 6). Să luăm o clipă în serios acest gând: în lumina pe care o aruncă el, se preschimbă, în fața privirilor noastre, chipul lui Heraclit însuși, lumina orgolioasă a ochilor săi se stinge, o trăsătură asemenea unui rid de renunțare dureroasă, de neputință, l se întipărește pe față, și ni se pare atunci că știm de ce antichitatea de mai târziu l-a numit "filosoful care plânge". Nu este acum, astfel înțeles, întregul proces de devenire a lumii un act de pedepsire a Hybrisului? Multiplul, rezultat al unei crime, al unei greșeli vinovate? Metamorfozarea purului în impur, o urmare a nedreptății? Nu a fost oare așezată acum vinovăția în miezul lucrurilor, și, prin aceasta, poate, lumea devenirii și a individualităților a fost eliberată de această vinovăție, dar în același timp osândită să poarte mereu, iarăși, veșnic, urmările ei? (Nota 7).

7

Acest cuvânt plin de primejdii, *Hybris*, este de fapt, piatra de încercare pentru orice heraclitean; aici poate ieși la lumină dacă el și-a înțeles bine sau greșit maestrul. Există vinovăție, nedreptate, contradicție, suferință în lumea aceasta a noastră?

Da, strigă Heraclit, dar numai pentru oamenii limitați, pentru cei care se privesc unii pe alții și nu cu toții împreună, nu pentru zeul constitutiv; pentru aceasta, toate cele care se războiesc între ele se revărsă laolaltă într-o armonie, invizibilă e drept pentru ochiul omului obișnuit, dar de înțeles pentru acela care, aidoma lui Heraclit, este asemenea Zeului contemplator. În fața privirii sale de foc nu mai rămâne nici o picătură de nedreptate în lumea care i s-a revărsat în jur; și chiar și acea piedică pe care am putea-o numi cardinală, întrebarea cum anume focul cel pur se poate absorbi în forme atât de impure, e depășită de el printr-o comparație sublimă. O devenire și o trecere întru pieire, clădirea și distrugerea, fără nici o compensare morală, într-o nevinovăție, veșnic rămânând asemenea sieși nu are pe lumea aceasta decât joaca artistului și a copilului. Și astfel, așa cum se joacă artistul și copilul, se joacă și focul care trăiește veșnic, clădește și destramă, în nevinovăție - și jocul acesta îl joacă Eonul cu sine însuși. Preschimbându-se în apă și în pământ, el își clădește, ca un copil, castele de nisip pe marginea mării, le înalță și apoi le destramă; din timp în timp își începe de la capăt, jocul. O clipă de sațietate; apoi îl cuprinde din nou nevoia, așa cum pe artist îl constrânge nevoia de a crea. Nu curajul vinovăției, ci instinctul, mereu, din nou, trezindu-se de a se juca cheamă lumi noi la viață. Câteodată copilul își aruncă la o parte jucăria; dar curând o ridică iarăși, într-o toană nevinovată. Dar îndată ce se apucă să clădească, el îmbină, așează și formează totul potrivit unor legi și unor orânduiri lăuntrice.

Astfel privește lumea numai omul estetic, cel care a aflat de la artist și de la modul de a se constitui al operei de artă cum cearta celor multiple poate purta totuși în sine o lege și o îndreptățire, cum artistul se oprește contemplativ aplecându-se asupra operei de artă și acționează asupra ei, cum necesitatea și jocul, contradicția și armonia, trebuie să se împerecheze pentru conceperea actului artistic. (Nota 8).

Și cine ar mai cere de la o astfel de filosofie o etică, cu imperativul categoric "Trebuie să faci asta", sau cine măcar i-ar mai face din lipsa uneia un reproș lui Heraclit! Omul este, până la ultima fibră a ființei sale, necesitate și cu totul și cu totul "neliber", - dacă prin libertate se înțelege pretenția nebunească de a-și putea schimba *esența* proprie după toane, ca pe veșminte, o pretenție pe care orice filosofie serioasă de până acum a respins-o cu disprețul cuvenit. Că atât de puțini oameni cu conștiință trăiesc întru Logos și potrivit cu măsurile ochiului atotecontemplator al artistului, se explică prin faptul că sufletele lor sunt umede și că ochii și urechile oamenilor, și mai ales intelectul lor, este un martor înșelător atunci când "noroii umedi le cuprinde sufletele". De ce anume stau astfel lucrurile, aceasta nu se întreabă, așa cum nu se întreabă de ce focul se preschimbă în apă și în pământ. Heraclit nu are nici un motiv (așa cum avea Leibniz) să *trebuiască* să dovedească că această lume ar fi anume cea mai

bună cu putință, lui îi ajunge că ea este joaca frumoasă și nevinovată a Eonului. Omul îi apare, chiar în trăsăturile sale generale, ca o ființă nerațională: ceea ce nu contrazice afirmația că în întreaga sa ființă el îndeplinește legea rațiunii atoatepănitore. De fapt, omul nici nu ocupă o poziție deosebit de privilegiată în natură, a cărei aparență cea mai înaltă este focul, de pildă sub înfățișarea stelei, și nu omul atât de necomplicat. Dacă el, prin legea necesității, a primit o parte din foc, atunci el este ceva rațional; atâta vreme cât este alcătuit doar din apă și pământ, lucrurile stau prost cu rațiunea sa. O îndatorire ca el să trebuiască să recunoască Logosul, anume pentru că el este om, nu există. Dar de ce există apă, de ce există pământ? Pentru Heraclit aceasta este o problemă mult mai serioasă decât să se întrebe de ce sunt oamenii atât de proști și atât de răi. în cei mai sublimi și în cei mai perversi oameni se dezvăluie și se exprimă aceeași legitate și dreptate. Dacă însă am vrea să-i punem în față lui Heraclit întrebarea : de ce focul nu este întotdeauna foc, de ce este el acum apă, acum pământ? atunci el ar răspunde doar: "Este o joacă, n-o luați la modul atât de patetic, și mai ales nu la cel moral!" Heraclit descrie doar lumea existentă, și simte privind-o, aceeași plăcere contemplativă cu care artistul își privește opera sa în curs de desăvârșire. Pe el îl găsec întunecat, melancolic, lăcrimos, sumbru, atrabilar, pesimist și mai cu seamă odios, doar cei care au motivele lor să nu fie mulțumiți de modul în care el descrie natura omenească. Pe aceștia însă, cu toate antipatiile și simpatiile lor, cu ura și iubirea lor, el i-ar privi cu desăvârșită indiferență și le-ar răspunde doar cu precepte cum ar fi "Căinii îl latră pe cel pe care nu-l cunosc" sau "Măgarului îi plac mai mult pielele decât aurul".

De la asemenea nemulțumiri pornesc și numeroasele plângeri despre obscuritatea stilului heraclitic: probabil că niciodată nu a existat un om care să scrie mai limpede și mai luminos. Firește, foarte concis, și prin aceasta obscur, bineînțeles pentru cei care citesc grăbit. Dar este cu totul inexplicabil cum anume ar putea să scrie cu intenție neclar, un filosof - cum se obișnuiește să i se reproșeze lui Heraclit - dacă nu are motive să-și ascundă gândurile, sau nu e destul de șarlatan să-și travească în cuvinte lipsa de gânduri. Dacă trebuie, așa cum spune și Schopenhauer, ca în chestiunile care țin de viața obișnuită, practică, să evităm cu grijă, printr-o cât mai mare claritate, orice neînțelegeri posibile, atunci cum am avea voie ca în domeniile cele mai dificile, mai abstruse, mai greu accesibile ale gândirii, care constituie sarcinile filosofiei, să ne exprimăm nelămurit, ba chiar enigmatic? Și în ceea ce privește concizia, Jean Paul ne oferă o bună învățătură: "întru totul este potrivit ca tot ceea ce este mareț - adică având mult înțeles pentru cel dotat cu puterea rară de înțelegere - să se vorbească doar pe scurt și (prin aceasta) obscur, astfel ca spiritul calp să-și lămurească aceste spuse mai degrabă ca fiind lipsite de sens decât să și le traducă în propria lui golițiune de sens. Căci spiritele vulgare au o abilitate urăcioasă de a nu vedea

în cea mai profundă și mai bogată spusă nimic altceva decât propria lor opinie măruntă, de toate zilele". De altfel, cu toate acestea, Heraclit nu le-a scăpat "spiritelor calpe" încă și stoicii l-au răstălmăcit în gândirea lor plată și au coborât percepția sa fundamentală, atât de nobil estetică, ajocului lumii în considerațiile comune despre caracterul utilitar al lumii, și anume pentru foloasele oamenilor, astfel că, în asemenea capete, fizica sa a devenit un optimism grosolan cu invitații continui adresate lui X și lui Y îndemnându-i: *plaudite amici*

8

Heraclit era mândru; și când un filosof ajunge la mândrie, e vorba atunci de o mare mândrie. Lucrarea sa nu l-a împins niciodată în fața unui "public", în fața aplauzelor maselor de oameni și corului entuziașt al contemporanilor. Esența filosofului este de natură să-l îndemne mai curând la a parcurge singuratic drumul său. Înzeștrările sale sunt dintre cele mai rare, într-un anumit sens cele mai nenaturale, și, prin acesta chiar, făcându-l exclusiv și dușmănos chiar față de cei cu daruri deopotrivă. Zidurile între care el își ajunge sieși trebuie să fie de diamant, dacă nu se vor sparte și dărâmate, căci totul și toate sunt în mișcare împotriva lui. Călătoria sa spre nemurire este mai grea și mai presărată cu obstacole decât a oricărui altuia; și totuși nimeni nu poate să creadă cu mai multă siguranță decât tocmai filosoful că el va ajunge la țintă - pentru că el nu știe unde anume ar trebui să se așeze decât pe aripile larg desfăcute ale tuturor timpurilor; căci nepăsarea față de cele prezente și momentane stă în ființa însăși a marilor natuți filosofice. El are adevărul: roata timpului n-are decât să se rostogolească oriincotro vrea, ea nu va putea niciodată fugi de adevăr. Este important să aflăm despre asemenea oameni că au trăit cu adevărat odată. De exemplu, nu ne-am putea imagina niciodată mândria lui Heraclit ca o simplă posibilitate nerealizată. (Nota 9). În sine, fiecare efort spre cunoaștere pare, prin însăși natura lui, să fie veșnic nesatisfăcut și nesatisfăcător. Din cauza aceasta nimeni, dacă nu s-a lăsat învățat de istorie, nu va putea crede vreodată cu o atât de imperială convingere și prețuire pentru sine însuși că ar fi singurul pretendent cu succes al adevărului. Asemenea oameni trăiesc într-un solar propriu; acolo se cuvine să fie căutați. Chiar și un Pythagoras, un Empedocles se comportau față de ei înșiși cu o prețuire supraomenească, aproape cu o sfiială religioasă; însă lanțul milei, prins în verigile măreției convingeri în adevărul migrației sufletelor și a unității celor ce viețuiesc, i-a condus din nou către ceilalți oameni, spre vindecarea și mântuirea lor. Simțământul sin-

gurătății însă, care îi pătrunde întreaga ființă eremitului din Efes din preajma templului Artemisei, nu poate fi bănuț decât de cei care încremenesc în pustietățile cele mai sălbătice ale munților. De la el nu izvorăște nici un simțământ puternic al impulsurilor milei, nici o dorință de a voi să-i ajute, să-i vindece și să-i salveze pe semeni. Este o stea lipsită de atmosferă. Ochiul său, pălpăitor îndreptat spre lăuntru, privește mort și înghețat, parcă părelnic doar, spre afară. Jur împrejurul lui, nemijlocit spărgându-se de zidurile fortăreței mândriei sale, izbesc valurile amăgirii și ale absurdității; el își întoarce cu silă fața de la ele. Dar chiar și oamenii cu inima simțitoare își leapădă o asemenea mască turnată parcă în bronz; o asemenea ființă ar putea părea mai ușor de înțeles într-un sanctuar depărtat, izolat, printre imagini zeești, într-o arhitectură rece, liniștit-sublimă. Printre oameni, Heraclit era, ca om, cu neputință de înțeles, incredibil; și când era, poate, văzut cum urmărea cu atenție jocul zgomotos al copiilor, atunci fără îndoială el gândea ceea ce nici un om n-a gândit vreodată într-o asemenea împrejurare: că este asemenea jocului marelui copil al lumii, Zeus. El nu avea nevoie de oameni, nici chiar pentru lucrările sale de cunoaștere; pentru el nu existau lucruri despre care el i-ar fi putut întreba pe ei și despre care celelalte ființe s-ar fi putut osteni să-l întrebe. Vorbea cu dispreț despre asemenea oameni dispuși să întrebe, să culcă, pe scurt "istorici". "Pe mine însumi mă caut și mă scrutez eu", spunea el despre sine, cu un cuvânt prin care se denumeste cercetarea unui oracol: ca și cum el ar fi fost cel care cu adevărat ar fi împlinit și desăvârșit formula delfică: "Cunoaște-te pe tine însuși", el și nimeni altul.

Însă ceea ce el desprindea din ascultarea acestui oracol, era un lucru pe care el îl socotea drept înțelepciunea nemuritoare și veșnic demnă de a fi cumpănită și interpretată, cu o nemărginită putere de acțiune și timp, după chipul spuselor profetice ale Sibylei. Este de ajuns pentru omenirea ori cât de târzie, de după el: fie și numai că un asemenea mesaj s-ar lăsa deslușit doar ca o spusă a oracolului, ceea ce el, asemenea zeului delfic, "nici nu spune, nici nu ascunde". Spusele lui, "fără surăs, podoabe și mirodenii", mai degrabă ca și cu "spume la gură" rostite, vor trebui să răzbată până la miile de urechi ale viitorului. Căci lumea are veșnic nevoie de adevăr, și deci are veșnic nevoie de Heraclit; cu toate că el nu are nevoie de lume și de oamenii ei. Ce-i pasă lui de renumele și faima sa? Faima *lui* printre "muritorii mereu perindându-se mai departe", cum exclamă el cu ironie. Faima lui îi impresionează poate pe oameni, nu pe el, nemurirea umanității are nevoie de el, nu el de nemurirea omului Heraclit. Lucrul acela pe care l-a contemplat el, învățătura despre prezența *legii în devenire și a jocului în necesitate* va trebui de acum înainte să fie veșnic contemplată; el este cel care a ridicat cortina din fața acestui cel mai mareț dintre spectacolele jocului.

În vreme ce în fiecare cuvânt al lui Heraclit se rostește mândria și măreția maiestuoasă a adevărului, dar a adevărului cuprins în intuiții, nu a celui cățărându-se cu efort pe scara de frânghie a logicii, în vreme ce el, în fascinația lui sibilnică contemplă dar nu spionează, recunoaște dar nu calculează, i se așează alături, în persoana contemporanului său Parmenides, o imagine fraternă, de asemenea în chipul unui profet al adevărului, dar dăltuit parcă în gheață și nu în foc, și răspândind din sine o lumină pătrunzătoare, rece.

Parmenides a avut, probabil de abia la o vârstă înaintată, un moment de abstracție neînchipuit de pură, netulburată de nici o înfățișare a realității și cu desăvârșire lipsită de sânge; acest moment - mai puțin grecesc decât oricare altul în cele două secole ale epocii tragice - al cărui rezultat este învățătura despre ființă, a devenit o piatră de hotar pentru propria sa viață, pe care el a împărțit-o în două perioade: în același timp însă, tot acest moment împarte gândirea presocratică în două jumătăți, dintre care prima poate fi numită anaximandrică, și cea de a doua, toemai, parmenidică. Prima perioadă, mai veche, din propria gândire filosofică a lui Parmenides, mai poartă și ea întipăritura lui Anaximandros; ea a dat la lumină un sistem filosofico-fizical articulat până la capăt, ca răspuns la întrebările lui Anaximandros. Când mai târziu l-a cuprins acel fior de gheață al abstracțiunii și i s-a ridicat în față principiul de desăvârșire simplitate care vorbește despre ființă și ne-ființă, atunci printre multele învățături mai vechi, de el însuși aruncate pradă nimicieniciei, s-a numărat și propriul său sistem. Totuși se pare că nu și-ar fi pierdut cu totul orice pietate părintească față de pruncul viguros și bine format al tinereții sale, și din cauza aceasta a putut să spună: "E adevărat că există un singur drum; dacă însă vreodată ar vrea cineva să pornească pe un altul, atunci părerea mea mai veche este, prin părțile ei bune și prin consecvența ei, singura justă". Apărându-se cu această întorsătură de frază, el i-a acordat sistemului său fizic mai timpuriu un spațiu demn și cuprinzător în marele său poem *Despre natură*, care trebuie în fond să proclame noua sa concepție ca fiind singura îndrumătoare spre adevăr. Și această îngăduință părintească, chiar dacă prin ea s-ar fi putut strecura o eroare, rămâne ca un rest de sensibilitate omenească într-o natură, care, prin rigoarea ei logică, s-a pietrificat de-a dreptul, transformându-se aproape într-o mașină de gândire.

Parmenides, ale cărui legături personale cu Anaximandros mie nu mi se par incredibile, al cărui punct de pornire din învățătura lui Anaximandros este nu numai credibil ci chiar evident, manifestă și el aceeași neîncredere față de separarea completă a unei lumi, care este o lume doar în devenire, neîncredere pe care o simțise și Heraclit și care-l dusesse la negarea ființei în sine. Amândoi au căutat o cale de ieșire din acea înfruntare și despărțire a unei ordini lumeste

duale. Acel salt în nedeterminat, nedeterminabil, prin care Anaximandros se refugiasă o dată pentru totdeauna în regnul devenirii și al calităților sale empirice date, nu era ușor pentru niște minți alcătuite pe o asemenea independență de gândire cum erau cele ale lui Heraclit și Parmenides; ei au căutat la început să meargă pășind ferm atât cât se putea de departe și și-au rezervat să încerce saltul din acel loc din care piciorul n-ar mai fi putut găsi sprijin, iar ei ar fi trebuit să sară ca să nu cadă. Amândoi și-au îndreptat mereu privirile, iarăși și iarăși, tocmai spre acea lume pe care Anaximandros o condamnase cu atâta melancolie și pe care o explicase ca fiind locul greșelii vinovate și totodată locul de penitență pentru nedreptatea devenirii. Contemplând acea lume, Heraclit a descoperit, după cum știm, ce miraculoasă ordine, regularitate și certitudine se dezvăluie în acea devenire; și de aici a dedus că devenirea însăși nu poate cătuși de puțin să fie vinovată și nedreaptă. O privire cu totul diferită era cea a lui Parmenides; el a comparat însușirile una cu alta și a crezut că vede că nu sunt toate deopotrivă, ci trebuie să fieordonate în două categorii. Dacă, de exemplu, compara lumina cu întunericul, era vizibil că cea de-a doua însușire era doar *negația* primeia; și astfel, el a deosebit calități pozitive și negative, străduindu-se cu toată seriozitatea să regăsească și să determine fiecare asemenea contradicție fundamentală în întreaga împărțire a naturii. Metoda sa în această privință era următoarea: lua câte o pereche de contrarii, de exemplu, ușorul și greul, subțirele și grosul, activul și pasivul, și le apropia de acea contradicție exemplară dintre lumină și întuneric: ceea ce corespundea luminii era calitatea pozitivă, ceea ce corespundea întunericului, cea negativă. Dacă lua, să spunem, greul și ușorul, atunci ușorul cădea de partea luminii, greul de partea întunericului; și astfel greul căpăta pentru el valoare doar ca negație a ușorului, ușorul însă era o însușire pozitivă. Și chiar și din această metodă se desprinde o capacitate activă, refuzându-se însinuirilor simțurilor de a proceda abstract-logic. Greul pare să li se ofere de-a dreptul energie simțurilor ca o calitate pozitivă; aceasta nu l-a împiedicat pe Parmenides să-l așeze sub pecetea unei negații. La fel a desemnat pământul în opoziție cu focul, recele în opoziție cu caldul, densul în opoziție cu rarefiatul, femininul în opoziție cu masculinul, pasivul în opoziție cu activul, numai ca negații: astfel că, în fața privirii sale, lumea noastră empirică s-a despărțit în două sfere separate, în cea a însușirilor pozitive - cu un caracter luminos, focos, cald, ușor, rarefiat, activ-masculin - și în cea a însușirilor negative. Acestea din urmă exprimă în fond doar lipsa, absența celorlalte, celor pozitive, ca fiind întunecoasă, pământeană, rece, grea, densă și mai ales ca feminin-pasivă în caracterul ei. În loc de expresiile "pozitiv" și "negativ", el a folosit termenul ferm "fiind" și "nefiind", și a ajuns astfel la principiul că, în contradicție cu Anaximandros, această lume a noastră cuprinde ceva care ființează dar de fapt și ceva neființător. Fiindul nu mai trebuie căutat în afara lumii și deopotrivă mai

presus de orizontul nostru; ci în fața noastră, și pretutindeni, în orice devenire este cuprins ceva care este *fiind și* în activitate.

Dar cu acestea îi mai rămânea sarcina de a da răspuns exact la întrebarea: "Ce este devenirea?" - și aici a fost momentul în care el a trebuit să facă acel salt, pentru ca să nu cadă, deși poate pentru asemenea naturi cum este cea a lui Parmenides chiar și acest salt are de fapt semnificația unei căderi. Dar ajunge cu asta, căci chiar intrăm în ceață, în mistica acelor *qualitates occultae*, și chiar într-un fel în mitologie. Parmenides contemplă, ca și Heraclit, devenirea și nestatornicia generală și-și poate explica o trecere întru picire doar prin faptul că nefiindul trebuie să aibă vină în această privință. Căci cum ar putea fiindul să poarte vinovăția pieirii? Tot astfel însă trebuie ca nașterea, intrarea în ființă, să se producă cu ajutorul nefiindului: căci fiindul există, dintotdeauna de față și nu poate, de la sine, să ajungă la ființă și nu poate explica nici un fel de căpătare a ființei. Astfel că, atât nașterea întru ființă cât și pieirea din ființă se produc prin însușirile negative. Faptul, însă, că cel care a luat ființă are un conținut, și că cel care pierie își pierde un conținut, presupune că însușirile pozitive - adică tocmai acest conținut - ele însele se împart deopotrivă în ambele procese. Pe scurt, rezultă principiul: "Pentru devenire este necesar atât fiindul cât și nefiindul; când aceștia doi acționează laolaltă, rezultă o devenire". Dar cum ajung să se împerecheze pozitivul și negativul? Nu ar trebui, dimpotrivă, să fugă vesnic unul de altul, ca fiind contrarii, și prin aceasta făcând imposibilă orice devenire? Aici Parmenides apelează la *qualitas occulta*, la o înclinare mistică a contrariilor de a se apropia și atrage reciproc, și el face sensibilă această opoziție prin numele de Aphrodita și prin relația empiric cunoscută a masculinului cu femininul. Puterea Aphroditei este cea care le leagă laolaltă, împerechindu-le pe aceste contrarii, fiindul și nefiindul. O dorință aduce laolaltă elementele răzvrătindu-se unul împotriva altuia și urându-se unul pe altul; rezultatul este o devenire. Când dorința aceasta s-a împlinit, ura și împotrivirea lăuntrică împing fiindul și nefiindul iarăși departe unul de altul - și atunci omul spune "lucrul acesta piere".

10

Însă nimeni nu se aventurează nepedepsit în abstracții atât de înfricoșătoare cum sunt "Fiindul" și "Nefiindul": îți îngheață treptat sângele în vine când le atingi. A fost o zi când Parmenides a avut o idee ciudată, care părea să devalorizeze toate combinațiile sale mai timpurii de gândire, astfel că i-a venit cheful să le arunce la o parte ca pe o pungă cu monede vechi și scoase din uz.

în mod obișnuit se consideră că și o impresie din afară, nu numai consecvența dinăuntru, activă, a unor concepte ca "fiindul" și "nefiindul", au contribuit laolaltă la ideea originală pe care a avut-o în acea zi, și anume cunoașterea teologiei bătrânului și mult umblatului rapsod, al cântărețului zeificării mitice a naturii, Xenophanes din Colophon. Xenophanes a trăit o viață ieșită din comun ca poet rătăcitor și prin călătoriile sale a ajuns un om foarte învățat și foarte în măsură să-i învețe pe alții, el se pricepea să întrebe și să povestească; din cauza aceasta Heraclit îl număra printre polihistori și mai cu seamă printre naturile "istorice" în înțelesul de care am pomenit. De unde și când pornirea aceasta mistică l-a condus spre Unul și Veșnicul Nemișcat nu va putea stabili nimeni vreodată. Poate că a fost o concepție firească pentru bătrânul, în sfârșit, ajuns să se statornicească după agitația rătăcirilor sale și după neodihnitele studii și cercetări ale celor înalte și mărețe, deschizându-și ochii spre viziunea unei liniști zeești, a încremenirii tuturor lucrurilor într-o panteistică pace primordială, așa cum i se arăta în fața sufletului. De altfel, mi se pare pur întâmplător faptul că exact într-un același loc, în Elea, au trăit un timp laolaltă doi oameni care purtau fiecare în minte câte o concepție unitară; ei nu alcătuiesc o școală și nu au nimic în comun din care unul din ei să poată învăța de la celălalt și să-i poată învăța mai departe pe alții. Câci izvorul acestei concepții despre unitatea lucrurilor este la oricare din ei de-o cu totul altă natură, chiar opusă, celei a celuiilalt; și dacă vreunul din ei a cunoscut măcar învățătura celuiilalt, ar fi trebuit, ca s-o poată înțelege, să și-o traducă întâi în propria sa limbă. Dar printr-o asemenea traducere s-ar fi pierdut, oricum, exact specificul celeilalte doctrine. Dacă Parmenides a ajuns la unitatea Fiindului exclusiv printr-o presupusă consecvență logică, și a desprins-o din conceptul Ființei și Neființei, Xenophanes este un mistic religios și, prin concepția sa despre unitatea mistică, aparține de-a dreptul secolului al VI-lea. Chiar dacă nu a fost o personalitate la fel de dominatoare cum a fost Pythagoras, a manifestat totuși, în călătoriile sale, aceeași înclinație și pornire de a-i face pe oameni mai buni, de a-i purifica, de a-i vindeca. El este învățătorul în domeniul moral, dar aflat încă pe treapta rapsodului; în vremuri mai târzii, ar fi fost un sofist. În îndrăzneța sa desconsiderare a moravurilor și aprecierilor existente, el nu-și are egal în Grecia; dar prin aceasta el nu s-a retras câtuși de puțin în singurătate, cum au făcut-o Heraclit și Platon, ci, dimpotrivă, s-a înfățișat în fața publicului, a cărui admirație gălăgioasă față de Homer, a cărui înclinație pătimasă spre onorurile la jocurile și serbările sportive, a cărui adorare acordată pietrelor cioplite cu chip omenesc el le-a condamnat cu mânie și dispreț, și totuși altminteri decât o făcea certărețul Thersit. Libertatea individului atinge cu el un punct foarte înalt, și el este înrudit mai îndepărate cu Parmenides tocmai prin această aproape de nimic strunită lepădare a oricăror convenționalisme, mai degrabă decât prin cunoașterea acelei unități și unicități supreme, divine,

pe care el a contemplat-o odată, cu o intensitate a viziunii unică pentru secolul său, și care nu are în comun cu Ființa unică a lui Parmenides decât formula și termenul, dar sigur, nu și originea.

Mai degrabă s-ar putea spune că starea de spirit în care Parmenides și-a găsit doctrina despre Ființă era exact opusă. Și în această stare de spirit și în clipa respectivă el și-a cântărit cele două contrarii acționând laolaltă, a căror dorință iubitoare și ură constituie lumea și devenirea, Fiindul și Nefiindul, însușirile pozitive și negative - și s-a oprit într-o dăinuitoare neîncredere față de conceptul însușirii negative, Nefiindul. Căci poate ceva care nu este să fie o însușire? Sau, formulând întrebarea la un mod mai principal: poate oare ceva care nu este să fie? Singura formă de cunoaștere însă, căreia îi acordăm imediat o încredere nemijlocită și a cărei nagare echivalează cu nebunia, este tautologia $A=A$. însă tocmai această cunoaștere tautologică i-a strigat neînduplecată în față: Cee ce nu este, nu este! Ceea ce este, este! Și deodată el a simțit un păcat logic monstruos apăsându-i viața; el doar acceptase dintotdeauna, fără vreo ezitare, că există calități negative, că există adică Nefiindul, că deci, formal exprimat, $A \neq \text{non } A$; ceea ce nu poate exprima altceva decât deplina perversitate a gândirii. E adevărat, așa cum se gândea el mai departe, marea mulțime a oamenilor judecă cu o egală perversitate a gândirii: el însuși nu a făcut altceva decât să participe la crima generală împotriva logicii. Dar în aceeași clipă în care el se știe acuzat de o asemenea crimă, îl împresoară deodată aureola unei descoperiri, pentru că a găsit un principiu, cheia pentru taina lumii, mântuindu-l de orice nebunie omească, și el coboară acum, susținut de mâna fermă și înfricoșătoare a adevărului tautologic, pășind peste Ființă, în adâncul tuturor lucrurilor.

Și în drumul său într-acolo, îl întâlnește pe Heraclit - o întâlnire nenorocoasă! Lui, care a mizat totul pe cea mai riguroasă despărțire a Ființei de Neființă, trebuia să-i fie, exact în clipa aceea, profund detestabil jocul de antinomie al lui Heraclit; principiu ca acesta "Suntem și tot deodată nu suntem", "Ființa și Neființa este, deopotrivă și deodată, aceeași iarăși și deopotrivă neaceeași", principiul prin care devenea iarăși turbure și inextricabil tot ceea ce el însuși tocmai luminase și limpezise, i-a insuflat acum o furie nestăpânită: "în lături cu oamenii, a strigat el atunci, care par să aibă două capete și totuși nu știu nimic! Pentru ei toate se mișcă veșnic și curg, chiar și gândirea lor! Ei privesc nesimțitori lucrurile din jur, dar ar trebui să fie deopotrivă surzi și orbi pentru a învălmăși astfel laolaltă contrariile!" Felul în care neînțelegerea maselor era glorificată prin jocul antinomiilor și lăudată ca fiind însuși piscul oricărei cunoașteri era pentru el o experiență dureroasă și de neînțeles.

Și atunci el s-a cufundat în baia înghețată a cumplitelor sale abstractizări. Ceea ce este adevărat trebuie să fie într-un veșnic prezent, despre acel lucru nu se poate spune "a fost", "va fi". Fiindul nu poate fi un devenit, căci de unde și

din ce anume ar fi putut deveni el? Din Nefiind? Dar acela nu există și nu poate da naștere la nimic din sine. Din Fiind? Acesta nu ar putea zămisli nimic altceva decât pe sine însuși. Tot astfel stau lucrurile și cu pieirea; ea este deopotrivă imposibilă ca și devenirea, ca orice schimbare, ca orice creștere, orice scădere. Și este valabil întrutotul principiul: Toate cele despre care se poate spune "a fost" sau "va fi" nu sunt, nu există, și despre nimic din cele ce au ființă nu se va putea spune niciodată "nu este". Cel care are ființă, Fiindul, este indivizibil, căci unde există o a doua putere care l-ar putea diviza? Este imobil, căci unde anume s-ar putea mișca? El nu poate fi nici nesfârșit de mare, nici nesfârșit de mic, căci este desăvârșit, și o nesfârșire dată ca fiind desăvârșită este o contradicție. Și astfel plutește Fiindul limitat, desăvârșit, imobil, pretutindeni în echilibru, în fiecare punct al său deopotrivă desăvârșit, asemenea unei sfere, dar nu într-un spațiu; căci altminteri acest spațiu ar fi un al doilea Fiind. Dar nu pot exista mai multe Fiinduri, căci pentru a le despărți ar trebui să mai existe ceva între ele care să nu fie Fiindul; o presupunere care se exclude de la sine. Astfel că există doar veșnica Unitate.

Când, însă, Parmenides își întoarce privirea spre lumea devenirii, a cărei existență el căutase mai înainte s-o înțeleagă prin combinații atât de pătrunzătoare, atunci i s-a mâniat ochiul, pentru că vedea pretutindeni devenirea, și urechea pentru că auzea aceeași devenire. "Nu mai urmați ochiul acesta prost, sună acum imperativul său, și nici auzul răsunător sau limba, ci cercetați doar cu puterea gândirii!" Prin aceasta el a formulat o foarte importantă, chiar dacă neîndestulătoare și, în urmările ei, fatală prima critică a aparatului de cunoaștere: prin faptul că a despărțit cu brutalitate simțurile de capacitatea de a gândi în abstracții, deci de rațiune, și ca și când ar fi vorba de două puțințe cu totul separate una de alta, el a sfărâmat însuși intelectul și a încurajat acel divorț în întregime eronat dintre "spirit" și "trup", și care, mai ales de la Platon, apasă asupra filosofiei ca un blestem. Toate percepțiile senzoriale, se pronunță Parmenides, rezultă doar în înșelăciuni, în erori, și principala eroare este tocmai că ele creează iluzia că și Nefiindul ar fi, că și devenirea ar avea o ființă. Toată acea multiplicitate și diversitate colorată a lumii cunoscute prin experiență, schimbarea neconținută a însușirilor ei, ordonarea ei în curs ascendent și descendent, sunt respinse fără cruțare ca o simplă aparență și nălucire; de la ea nu e nimic de aflat și de învățat, deci e o simplă risipă orice osteneală pe care ne-am mai da-o cu această lume mincinoasă, cu totul și cu totul iluzorie, și înfățișându-ni-se înșelătoare prin simțuri. Și cine judecă în toate, așa cum a făcut-o Parmenides, încetează de a mai fi în detalii izolate cu un cercetător al naturii, simpatia sa față de fenomenele naturii moare, și el își hrănește singur ura pornită din faptul că nu poate scăpa de această veșnică înșelăciune a simțurilor. Numai în cele mai decolorate și mai abstracte generalizări, numai

în învelișurile goale ale celor mai imprecise cuvinte ar mai putea sălășlui acum adevărul, ca într-un cocon de pânze de păianjen; și alături, lângă un asemenea "adevăr" filosoful însuși adastă asemenea unei abstracții fără viață, învăluită în formule. Păianjenul vrea să sugă sângele victimei sale; însă filosoful parmenidian urăște de fapt sângele victimei, sângele empiriei care-i este jertfită.

11

Și acesta a fost un grec, a cărui perioadă de înflorire este aproximativ simultană cu izbucnirea revoluției ioniene. Unui grec îi era pe atunci cu puțință să fugă din realitatea prea îmbelșugată ca dintr-un schematism șarlatanesc, doar al puterilor imaginației - nu, de pildă, ca Platon în împărăția ideilor veșnice, în atelierul creatorilor de lumi pentru a-și odihni ochiul printre formele originare indestructibile ale lucrurilor - ci în liniștea înghețată de moarte, a conceptelor celor mai reci, mai mute, ale ființei. Dar ar trebui să ne ferim să explicăm o asemenea situație prin false analogii. Acea fugă nu era fuga de lume în sensul pe care i-l dau filosofii indici, ea nu era determinată de o profundă convingere religioasă a depravării, nestatorniciei, și urăteniei existenței; acel ultim scop, liniștea ființei, nu era dorit ca o scufundare mistică într-o contemplație sieși suficientă, voluptuoasă, care pentru oamenii obișnuiți rămâne o enigmă și o problemă. Gândirea lui Parmenides nu are în sine nimic din aburul întunecat, îmbătător, al gândirii indice, care poate nu e cu totul imperceptibil la Pythagoras și Empedocles; lucrul remarcabil în această situație, la vremea aceasta, este poate tocmai inodorul, incolorul, neînsuflețitul, diformul, totala lipsă de sânge, de religiozitate și de căldură etică, schematismul abstract - la un grec! - și, mai presus de toate, însă, formidabila energie a tensiunii spre *certitudine*, într-o epocă a gândirii mitice și a unei fantezii fantastice însuflețite. "O singură certitudine doar acordăți-mi zeilor!" este rugăciunea lui Parmenides, "și fie pe marea nesiguranței o singură scândură de-ajuns de lată pentru a mă putea întinde pe ea! Tot ceea ce devine, tot ceea ce e îmbelșugat, multicolor, înfloritor, înșelător, fascinant, viu, toate acestea luați-le pentru voi; și mie dați-mi doar o singură certitudine săracă și goală!"

Tema ontologiei este cea care preludiază în filosofia lui Parmenides. Experiența nu i-a oferit niciodată o Ființă așa cum o gândea el, dar din faptul că o putea gândi el a hotărât că trebuia să existe; o concluzie care se sprijină pe premisa că avem un organ al cunoașterii care pătrunde în esența lucrurilor și este independent de experiență. Materia gândirii noastre, potrivit lui Parmenides, nu se află cătuși de puțin în contemplare, ci vine de altundeva,

dintr-o lume extrasenzorială la care avem acces doar prin gândire. De fapt, Aristotel a demonstrat în mod convingător în cazul unor asemenea sofisme că existența nu face parte niciodată din esență, existența nu aparține esenței lucrului. Tocmai din cauza aceasta nu trebuie, ca pornind de la conceptul de "Ființă" - a cărei *essentia* este tocmai ființarea - să se conchidă într-o *existentia* a ființei. Adevărul logic al opoziției "ființă" și "neființă" este cu totul vid, și dacă nu poate fi dat obiectul care constituie fundamentul, dacă nu poate fi dată intuiția din care, prin abstracție, este dedusă această opoziție, ea rămâne, fără o asemenea întoarcere la intuiție și contemplare, doar un joc cu reprezentările, prin care în fapt nu se poate cunoaște nimic. Căci criteriul pur logic al adevărului, cum ne învață Kant, anume concordanța unei cunoașteri cu legile generale și formale ale înțelegerii și rațiunii, este într-adevăr acea *conditio sine qua non*, prin urmare condiția negativă a oricărui adevăr; mai departe însă logica nu poate merge, și eroarea care privește nu forma, ci conținutul, logica nu o poate descoperi prin nici o piatră de încercare. Îndată însă ce se caută conținutul adevărului logic al opoziției "ceea ce este, este; ceea ce nu este, nu este", nu se găsește în fapt nici o singură realitate care să fie alcătuită riguros potrivit acestei opoziții; pot să spun despre un arbore atât: "este" în comparație cu toate celelalte lucruri care nu sunt arbori, cât și "devine", în comparație cu el însuși într-un alt moment al timpului său, cât și în sfârșit, "nu este", de pildă "acesta nu este încă un arbore", atâta vreme cât privește arbustul. Cuvintele sunt doar simboluri pentru relațiile lucrurilor între ele și față de noi și nu ating nicicând adevărul absolut; și însuși cuvântul "a fi" desmencază doar relația cea mai generală care leagă laolaltă toate lucrurile, tot așa cum o face și cuvântul "a nu fi". Dacă însă existența lucrurilor înseși nu poate fi dovedită, atunci relația lucrurilor între ele, așa numita "ființă" și "neființă" nu ne poate conduce cu nici un pas mai aproape de tărâmul adevărului. Prin cuvinte și concepte nu vom răzbate niciodată dincolo de peretele relațiilor, cumva în vreun fabulos fond original al lucrurilor, și chiar și în formele pure ale senzorialului și ale rațiunii, în ce privește spațiul, timpul și cauzalitatea nu câștigăm nimic care să semene cu o *veritas aeterna*. Pentru subiect este absolut imposibil să vrea să vadă și să cunoască în afară și dincolo de sine însuși, în așa măsură imposibil încât cunoașterea și ființa sunt cele mai contradictorii dintre toate sferile. Și dacă Parmenides, în naivitatea plină de ignoranță a criticii intelectului așa cum se înfățișă în acea vreme, își putea închipui că ar ajunge de la conceptul pentru veșnicie subiectiv la o ființă-în-sine, astăzi, după Kant, este o crasă ignoranță dacă ici și colo, mai ales printre teologii lipsiți de instrucție și care vor să se joace de-a filosofii, se mai prezintă sarcina filosofiei "cuprinderea absolutului prin conștiință", poate chiar sub forma "absolutul este dat dinainte, altminteri cum ar mai putea fi el căutat?", după cum s-a exprimat Hegel, dar cu întorsătura pe

care i-a dat-o Beneke, anume "că ființa trebuie într-un fel să fie dată, trebuie într-un fel să fie accesibilă pentru noi, căci altminteri nici n-am putea avea noțiunea ființei." Noțiunea ființei! Ca și cum nu s-ar arăta chiar și în etimologia cuvântului fie și cea mai sărăcăcioasă origine empirică! Căci *esse* înseamnă în fond doar "a respira": căci dacă omul are nevoie de respirație mai presus de orice alt lucru, atunci el își transpune această convingere, a faptului că el însuși respiră și trăiește, dintr-o metaforă, adică prin ceva illogic, asupra celorlalte lucruri și concepte existența lor ca respirație prin analogie cu oamenii. Înțelesul original al cuvântului se șterge curând; dar rămâne întotdeauna faptul că omul își reprezintă existența altor lucruri prin analogie cu propria lui existență, deci antropomorfic, și oricum printr-o translație nelogică. Chiar și pentru oameni, deci dincolo de orice transpunere, fraza "respir, deci există o ființare", este cu totul neîndestulătoare; întrucât împotriva ei trebuie să se ridice aceeași obiecție ca și împotriva unei formulări cum ar fi *ambulo, ergo sum*, sau *eran est*.

12

Cealaltă noțiune, având o sferă mai largă decât cea a ființei, și ea de asemenea întemeiată de Parmenides, chiar dacă nu la fel de fericit aplicată ca de discipolul său Zenon, este cea a infinitului. Nu poate exista nimic infinit, căci pornind de la o asmenca presupunere s-ar ajunge la noțiunea contradictorie a unei infinități finite. Întrucât însă realitatea noastră, lumea care ne este dată, prezintă pretutindeni caracterul unei astfel de infinități finite, aceasta înseamnă că ea este în esența ei o contradicție față de logic, și prin aceasta împotriva realului, și este iluzie, minciună, fantasmă. Zenon s-a folosit mai ales de metoda indirectă de demonstrație; spunea de exemplu, "nu poate exista nici o mișcare de la un loc la altul; căci dacă ar exista așa ceva, atunci ar exista o infinitate finită; însă aceasta este o imposibilitate". Achile nu poate ajunge pe broasca țestoasă care în trecere are un mic avans; căci pentru a ajunge la punctul de la care pornește broasca țestoasă, el trebuie să fi alergat deja nenumărate, infinit de multe spații, anume, la început, jumătatea spațiului care-i desparte, apoi, o pătrime, apoi, o optime, apoi, o șaisprezecime și tot așa mai departe, în infinitum. Dacă el o ajunge în fapt pe broasca țestoasă, atunci aceasta este un fenomen illogic, și deci oricum nu este un adevăr, nu este nici o realitate, nici o adevărată ființă, ci doar o iluzie. Căci nu este niciodată posibil să se ducă la bun sfârșit ceea ce este nesfârșit, infinit. Un alt mijloc, mai popular, de exprimare a acestei învățături este cel cu săgeata în zbor și totuși în același timp imobilă, odihnindu-se în spațiu. În fiecare clipă a zborului ei, săgeata ocupă un anu-

mit loc, și ocupându-l, înseamnă că se află, se odihnește, pe acel loc. Ar fi acum suma acestor locuri nesfârșite de odihnă identică cu mișcarea? Și ar fi acum odihna, la nesfârșit repetată, mișcare, așadar propriul ei contrar? Infinitul e folosit aici ca un acid care atacă realitatea, în contact cu el ea se dizolvă. Dacă însă conceptele sunt ferme, veșnice și ființează - și ființa și gândirea se suprapun din punctul de vedere al lui Parmenides -, dacă așadar infinitul nu poate fi niciodată finit, dacă oprirea nu poate deveni niciodată mișcare, atunci în realitate săgeata nu a zburat deloc, ea nu s-a urnit câtuși de puțin de la locul ei, nu s-a scurs nici un moment din timp. Sau altfel spus: Nu există în această așa-numită realitate, care, de fapt, e doar aparentă, nici timp, nici spațiu, nici mișcare. Până la urmă săgeata însăși este doar o iluzie, căci ea provine din multiplicitate, din fantasmagoria creată de simțuri a Ne-Unului. Presupunând că săgeata ar avea o ființă, atunci ea ar fi imobilă, fără timp, nedevenită, țeapănă și veșnică - o reprezentare imposibilă! Presupunând că mișcarea ar fi într-adevăr reală atunci nu ar exista nici o oprire nici o odihnă deci nici un loc pe care să-l ocupe săgeata deci nici un spațiu - o reprezentare imposibilă! Presupunând că timpul ar fi real atunci el nu ar putea să fie divizibil la infinit: timpul de care ar avea nevoie săgeata ar trebui să conștie dintr-un număr limitat de momente de timp și fiecare din aceste momente ar trebui să fie un atom - o reprezentare imposibilă! Toate reprezentat ile noastre, îndată ce conținutul lor empiric dat, alcătuit din această lume concretă, ar fi luat drept *veritas aeterna*, conduc la contradicții. Dacă există mișcare absolută, atunci nu există spațiu; dacă există spațiu absolut, atunci nu există mișcare; dacă există o ființă absolută, atunci nu există multiplicitate. Dacă există o multiplicitate absolută, atunci nu există unitate. Și atunci ar trebui să fie limpede pentru toată lumea în cât de mică măsură atingem noi cu asemenea concepte inima lucrurilor sau desfacem nodurile realității; în vreme ce Parmenides și Zenon, dimpotrivă, se agață de adevărul și valabilitatea totală a noțiunilor și resping lumea concretă ca fiind contrariul noțiunilor adevărate și valabile, ca fiind o obiectivare a nelogicului și contradictoriului. Ei pornesc, în toate demonstrațiile lor, de la premisa cu totul nedemonstrabilă, de fapt improbabilă, care ne spune că, în această capacitate de a formula concepte, noi am poseda criteriul cel mai de seamă, hotărâtor în ce privește ființa și ne-ființa, adică în ce privește realitatea obiectivă și contrariul ei: aceste concepte n-ar trebui să se verifice și să se concretizeze în contactul cu realitatea, așa cum în fond ele au fost derivate de la ea, ci trebuie dimpotrivă să măsoare și să controleze realitatea, și, în cazul unei contradicții cu logica, trebuie chiar să o condamne. Pentru a le putea atribui aceste împuterniciri judiciare, Parmenides a trebuit să le dăruiască aceeași ființă pe care el de fapt o socotea singura ființă ființătoare: gândirea și cea sferă desăvârșită și lipsită de devenire a ființându-lui nu mai putea fi acum înțeleasă ca reprezentând două categorii diferite ale ființei,

căci nu avea voie să existe o dualitate a ființei. Și astfel a devenit necesară acea intuiție supratemează de a explica gândirea și ființa ca fiind identice; nici o formă a contemplației, nici un simbol, nici o comparație nu mai putea fi chemată în ajutor; intuiția aceasta era cu totul inimaginabilă, dar era necesară, și ea sărbătorea, tocmai în lipsa oricărei posibilități de a fi reprezentabilă prin simțuri, cel mai înalt triumf asupra lumii și a cerințelor simțurilor. Gândirea și acea ființă, noduroasă și sferică, în toate punctele ei masivă și moartă și țeapăn imobilă, trebuiau, potrivit imperativului parmenidic, și spre spaima oricărei fantezii, să se strângă într-un singur tot și să fie cu totul și cu totul unul și același lucru. Și chiar dacă această identitate contrazicea simțurile! Tocmai în aceasta stă chezașia că ea nu este pornită din simțuri.

13

De altfel se mai poate aduce împotriva lui Parmenides încă o pereche viguroasă de *argumenta ud hominem* sau *ex concessis* prin care, e adevărat, nu adevărul însuși poate fi scos la lumină, ci neadevrul acelei separări absolute dintre lumea simțurilor și lumea conceptelor și identitatea dintre ființă și gândire. În primul rând, dacă gândirea intelectului este reală în concepte, atunci trebuie ca și multiplicitatea și mișcarea să aibă realitate, căci gândirea rațională este în mișcare, și este vorba chiar de o mișcare de la concept la concept, deci înăuntrul unei multiplicități de realități. În această privință nu există nici o altă ieșire, este cu totul imposibil să definim gândirea ca o imobilitate fixă, ca o veșnică și nemișcătoare gândire-de-sine-însăși a unității. În al doilea rând, dacă de la simțuri vin numai înșelăciuni și aparențe, și nu există în adevăr decât identitatea egală a ființei cu gândirea, atunci ce sunt înseși simțurile? În orice caz numai o aparență: întrucât ele nu se suprapun, nu coincid cu gândirea și produsul ei, lumea simțurilor nu corespunde cu ființa. Dacă însă simțurile înseși, sunt aparențe, atunci ele sunt aparențele pentru cine? Cum pot simțurile, fiind ireale, să mai înșele? Nefiindul nu poate nici măcar să înșele pe cineva. Rămâne deci întrebarea, la ce bun o asemenea înșelăciune și aparență, o enigmă, chiar o contradicție. Numim aceste *argumenta ad hominem* obiecția intelectului mobil și cea a originii aparenței. Din prima ar decurge realitatea mișcării și a multiplicității, din cea de a doua imposibilitatea aparenței parmenidice; cu condiția ca doctrina lui Parmenides cu privire la ființă să fie luată drept îndreptățită. Această doctrină înseamnă că ființa singură are o aparență, nefiindul nu este. Dacă mișcarea însă este o asemenea aparență, atunci este valabil pentru ea ceea ce este valabil în primul rând și în orice caz pentru fiind: ea este în afara

devenirii, veșnică, indestructibilă, fără creștere și descreștere. Dar dacă este eliminată aparența din lumea aceasta cu ajutorul acelei întrebări, la ce bun aparența? Dacă scena așa-numitei devenirii, a schimbărilor existenței noastre multiforme, neliniștite, colorate și îmbelșugate este apărută de obiceiile și respingerea lui Parmenides, atunci e necesar să caracterizăm această lume a alternărilor și transformărilor ca o sumă a unor asemenea esențe în realitate existente, și existând deopotrivă în întreaga veșnicie. De o schimbare în sensul riguros al cuvântului, de o devenire, firește că nici în cazul unei asemenea presupuneri nu poate fi vorba în nici un fel. Dar acum multiplicitatea are o adevărată ființă, toate calitățile au o adevărată ființă, și mișcarea nu mai puțin; și din fiecare moment al acestei lumi, chiar și dacă aceste momente alese arbitrar sunt despărțite între ele de milenii, ar trebui să se poată spune: toate esențialitățile adevărate date acolo sunt, toate împreună, deopotrivă acolo, neschimbate, neștirbite, fără creștere, fără scădere. O mie de ani mai târziu alăturarea lor acolo este exact aceeași, nimic nu s-a schimbat. Și dacă totuși lumea arată o dată cu totul altfel decât o altă dată, aceasta nu este o iluzie, nu este o aparență doar, ci e o urmare a veșnicei mișcări. Adevăratul fiind este mișcat, când într-un fel, când într-altul. contractându-se și dilatându-se în sine, urcând și coborând în sine. între-pătrunzându-se fără oprire.

14

Cu această reprezentare am făcut de fapt un pas în domeniul doctrinei lui Anaxagoras. El este cel care a ridicat cu toată puterea cele două obiecții, cea a gândirii mobile și cea a originii aparenței, împotriva lui Parmenides; dar în fond Parmenides l-a subjugat pe el ca și pe toți ceilalți filosofi și cercetători ai naturii de mai târziu. Ei cu toții neagă posibilitatea devenirii și a picirii așa cum le gâdesc mințile vulgului și așa cum Anaximandros și Heraclit le presupuseseră și ei cu mai multă tărie și totuși în chip nechibzuit. O asemenea apariție și înălțare mitologică din nimic, dispariție în nimic, o asemenea preschimbare arbitrară a nimicului în ceva, o asemenea confundare, respingere și atracție după plac a însușirilor era văzută de acum încolo ca fiind fără sens; dar era socotită la fel de nevalabilă și pentru aceleași motive și o apariție a Multului din Unul, a calităților multiple dintr-o singură însușire originară, în felul în care o văzuse Thales sau Heraclit. Acum era ridicată mai degrabă problema propriu-zisă, a transunerii învățaturii despre ființa nedevenită și netrecătoare asupra lumii acestora date, fără a mai găsi un refugiu în teoria aparenței și înșelăciunii prin simțuri. Dacă însă lumea empirică nu mai trebuie

să fie aparență, dacă lucrurile nu mai sunt derivate din nimic și cu atât mai puțin din un anume ceva, atunci toate lucrurile acestea înseși trebuie să conțină o ființă adevărată, materia și conținutul lor trebuie neapărat să fie reale, și orice schimbare nu se mai poate raporta decât la formă, adică la poziția, ordonarea, gruparea, amestecul, dizolvarea acestei esențialități veșnice deopotrivă existente. Atunci e ca la jocul cu zarurile: sunt toată vremea aceleași zaruri, dar căzând când așa, când altfel ele înseamnă pentru noi de fiecare dată altceva. Toate teoriile mai vechi se sprijineau pe un element originar, matrice și cauză primară a devenirii, fie acesta apa, aerul, focul sau acel infinit nedeterminat al lui Anaximandros. Dimpotrivă. Anaxagoras susține acum că din Asemenea nu poate precede niciodată Neasemenea și că schimbarea nu poate fi niciodată explicată dintr-un singur Fiind. Fie că ne gândim acum la acea materie dată ca fiind diluată sau condensată, nu se va ajunge niciodată, printr-o asemenea condensare sau diluare, la ceea ce dorim să explicăm: multitudinea înșușirilor. Dacă însă lumea e plină de cele mai diferite înșușiri, atunci, dacă ele nu sunt aparență, trebuie să aibă o ființă, adică trebuie să fie veșnice, nedevenite, netrecătoare și întotdeauna deopotrivă existând. Dar ele nu pot fi aparență, căci întrebarea privind originea aparenței rămâne tară răspuns, ba chiar i se răspunde cu Nu! Cercetătorii mai vechi voiseră să simplifice problema devenirii prin faptul că au propus doar o singură substanță, care purta în ea însăși posibilitățile oricărei devenirii; acum se spune dimpotrivă: există nenumărate substanțe, însă nici mai multe, nici mai puține, și nici noi. Doar mișcarea le răscolește, le împinge mereu iarăși în dezordine: că însă mișcarea este un adevăr și nu o aparență. Anaxagoras a dovedit, împotriva lui Parmenides, prin incontestabila succesiune a reprezentărilor noastre în gândire. Avem astfel în chip nemijlocit intuiția adevărului mișcării și succesiunii, prin faptul că noi gândim și avem reprezentări. Și astfel, oricum, este eliminată ființa unică, rigidă, nemișcată, moartă, cum e cea a lui Parmenides; există multe ființe, ființând. tot atât de sigur cât e și faptul că aceste multe ființe (existențe, substanțe) sunt în mișcare. Schimbarea este mișcare - dar de unde izvorăște mișcarea? Lasă poate această mișcare esența pripiu-zisă a acelor multe substanțe independente, izolate, cu totul neatinsă, și nu trebuie, în conformitate cu conceptul riguros al ființării, să le fie străină? Sau este parte, cu toate acestea, din însăși ființa lucrurilor? Suntem în fața unei hotărâri importante: în oricare direcție ne-am îndrepta, înseamnă că pășim pe teritoriul lui Anaxagoras sau al lui Empedocles sau al lui Democrit. Trebuie pusă întrebarea critică: dacă există multe substanțe și dacă aceste multe substanțe se mișcă, ce le mișcă atunci? Se mișcă ele unele față de altele? Le mișcă poate doar forța gravitației? Sau există forțe magice ale atragerii sau ale respingerii lucrurilor înseși. Sau cauza mișcării stă undeva în afara acestor multor substanțe reale? Sau, întrebând mai riguros, dacă două lucruri arată o succesiune, o

schimbare reciprocă a locului lor, aceasta vine din ele însele? Și aceasta are o explicație mecanică sau magică? Sau, dacă acesta nu ar fi cazul, este altceva, un al treilea care le mișcă? E o problemă dificilă: căci Parmenides fusese în stare, chiar admitând că ar fi existat multe substanțe, să demonstreze totuși, împotriva lui Anaxagoras, imposibilitatea mișcării. El fusese în măsură anume să spună: să luăm două esențe existente în sine, fiecare cu o esență cu totul diferită, independentă, nedeterminată - și de acest fel sunt substanțele lui Anaxagoras - ele nu pot astfel niciodată să se ciocnească unele cu altele, nu pot să se miște niciodată, nu se pot atrage niciodată, nu există între ele nici o cauzalitate, nici o punte, ele nu se ating, ele nu se tulbură unele pe altele, nu au nimic de a face între ele. Ciocnirea dintre ele este atunci la fel de inexplicabilă ca și atracția magică: ceea ce este neapărat și necondiționat străin de altceva nu poate exercita nici un fel de efect asupra altcuiva, deci nu se poate mișca, și nici lăsa mișcat. Parmenides ar fi adăugat chiar: singura ieșire care vă mai rămâne, este să atribuiți lucrurilor însele mișcarea; atunci însă tot ceea ce cunoașteți și vedeți ca mișcare este doar o iluzie și nu adevărata mișcare, căci singurul fel de mișcare pe care l-ar putea avea acele substanțe necondiționate, fiecare având esența sa, ar fi doar o mișcare proprie, tară nici un fel de efect în afară. Acum să luăm însăși mișcarea, pentru a explica acel efect al schimbării, al deplasării în spațiu, al modificării, pe scurt cauzalitatea și relațiile lucrurilor între ele. Dar tocmai aceste efecte nu ar fi explicate și rămân la fel de problematice ca și înainte: și atunci nu s-ar mai înțelege de ce ar fi necesar să mai presupunem o mișcare, întrucât aceasta nu mai realizează ceea ce i se cere să înfăptuiască. Mișcarea nu mai aparține esenței lucrurilor și le este veșnic străină.

Pottivnicii unicității nemișcate eleate au fost ispițiți să/e opună unei asemenea argumentări prin invocarea unei prejudecăți care pornește din simțuri. Pare de necontestat că fiecare fiindând real este un corp care umple un anumit spațiu, un boț de materie, mare sau mic, dar în orice caz având extensiune spațială; astfel încât două sau mai multe asemenea bucăți de materie nu se pot afla într-un același spațiu. Pornind de la această premisă, Anaxagoras, ca mai târziu Democrit, a presupus că aceste corpuri ar trebui să se ciocnească între ele dacă se întâlnesc unele cu altele în mișcarea lor, că trebuie să-și dispute între ele același spațiu și că această luptă este tocmai ceea ce provoacă toate schimbările. Cu alte cuvinte: acele substanțe cu totul izolate, întru totul diferite între ele și veșnic neschimbătoare, nu au fost totuși gândite ca fiind absolut diferite între ele, și aveau, toate laolaltă, în afara unei însușiri specifice, cu totul speciale, și un substrat întru totul asemănător, o bucată de materie susceptibilă să umple un spațiu. Ele erau deci deopotrivă prin participarea lor la materie, și puteau deci să acționeze unele asupra altora, adică să se ciocnească între ele. Și în primul rând orice schimbare nu depinde câtuși de puțin de diversitatea acelor substanțe

ci de uniformitatea lor ca materie. Există aici, în ipoteza asumată de Anaxagoras, în fond o eroare logică: pentru că ceea ce ființează cu adevărat în sine trebuie să fie pe de-a-ntregul necondiționat și unitar, nu trebuie deci să presupună nimic ca fiind cauza sa - în timp ce toate acele substanțe ale lui Anaxagoras au totuși ceva care le condiționează, materia, ceva a cărei existență ei o presupun dinainte: substanța "roșu" de exemplu, era pentru Anaxagoras nu numai roșie în sine, ci în afară de aceasta, la modul tacit, și o bucată de materie lipsită de însușiri. Numai prin aceasta acționa "roșul în sine" asupra altor substanțe, nu prin Roșul, ci prin ceea ce nu este condiționat ca roșu, colorat și în primul rând nu e condiționat calitativ. Dacă roșul ar fi luat la modul strict ca roșu, ca substanța propriu-zisă însăși, deci fără vreun substrat, atunci Anaxagoras nu ar fi îndrăznit, desigur, să vorbească de o acțiune a roșului asupra altor substanțe, și nu firește prin formula că "roșul în sine" ar fi implantat prin impuls mai departe mișcarea primită de la "trupescul în sine". Atunci ar fi fost limpede că un asemenea ființând real nu ar fi putut fi mișcat niciodată.

15

Trebuie să-i privim pe potrivnicii eleaților pentru a prețui cum se cuvine extraordinarele avantaje ale ipotezei asumate de Parmenides. Ce complicații - pe care Parmenides le evitate - îl așteptau pe Anaxagoras și pe toți cei care credeau într-o multiplicitate a substanțelor, la întrebarea: "cât de multe substanțe?" Anaxagoras a făcut saltul, a închis ochii și a spus: "nesfârșit de multe"; astfel cel puțin el a trecut în zbor peste necesitatea de a dovedi incredibil de laborios existența unui număr determinat de particule elementare. Cum acestea trebuiau să existe nesfârșit de multe, fără a crește în număr și neschimbate, dintru veșnicie, atunci în această ipoteză era dată contradicția unei infinități gândite ca încheiate și finite. Pe scurt, multiplicitatea, mișcarea, infinitatea, alungate de Parmenides prin principiul uimitor al unei singure ființe, se întorceau din surghiunul lor și-și dezlănțuiau bombardele împotriva potrivnicilor lui Parmenides pentru a le provoca răni pentru care nu există vindecare. Este evident că acei potrivnici nu aveau conștiința sigură despre forța teribilă a aceluia gând eleat, "nu poate exista timp, mișcare, spațiu, căci pe toate acestea nu le putem gândi decât ca infinite, și chiar pe de o parte infinit de mari, pe de altă parte infinit divizibile; însă orice infinit nu are nici un fel de ființă, nu există", lucru de care nu se îndoieste nimeni din cei care înțeleg riguros înțelesul cuvântului "a fi", și care consideră imposibilă existența a ceva contradictoriu, de exemplu a unei infinități absoluite. Dacă însă tocmai realitatea ni se arată nouă

tuturor numai în forma infinității împlinite, desăvârșite, atunci sare în ochi că ea se contrazice pe sine însăși, deci nu are o realitate adevărată. Dacă însă acei adversari ar voi să obiecteze: "dar chiar și în gândirea voastră există totuși succesiune, deci atunci s-ar putea ca nici gândirea voastră să nu fie reală și deci să nu poată dovedi nimic", atunci Parmenides, asemenea lui Kant într-un caz asemănător, și la o obiecție similară, ar fi putut răspunde: "Pot. e adevărat, să spun că reprezentările mele se urmează una alteia; iar aceasta înseamnă doar atât: noi suntem conștienți de ele ca înfățișându-ni-se într-o suită temporală, adică după forma simțului nostru lăuntric. Deci timpul nu este ceva în sine, și nu este nici o condiționare care să aparțină obiectiv lucrurilor". Ar fi deci de făcut o deosebire între gândirea pură, care ar fi atemporală ca și o ființă parmenidică, și conștiința acestei gândiri, și aceasta din urmă a și tradus gândirea în forma aparenței, deci a succesiunii, a multiplicității și a mișcării. E probabil că Parmenides s-ar fi servit de această cale de ieșire: de altfel atunci i s-ar fi putut obiecta ceea ce A. Spir (*Denken und Wirklichkeit - Gândire și realitate*, ed. a 11-a, voi. 1, p. 209 urm.) i-a obiectat lui Kant. "Acum însă este în primul rând limpede că eu nu pot ști nimic despre o succesiune ca atare dacă eu nu am dintr-o dată în conștiință membrele care se urmează unul altuia ale acestei succesiuni. Reprezentarea unei succesiuni nu este deci ea însăși deloc succesivă, și deci este diferită cu totul și de succesiunea reprezentărilor noastre. În al doilea rând, această ipoteză a lui Kant implică niște absurdități atât de evidente, încât nu e de mirare cum a putut-o lăsa el neluată în seamă. Cesar și Socrate nu sunt potrivit acestei ipoteze cu adevărat morți, ei trăiesc încă la fel de bine ca acum două mii de ani și par doar să fie morți, ca urmare a unui aranjament al "simțului meu lăuntric". Oamenii viitorului trăiesc de pe acum, și dacă ei încă nu se înfățișează ca trăind, aceasta se datorează de asemenea acelui aranjament al "simțului lăuntric". Aici se ridică înaintea a orice altceva întrebarea: cum poate exista începutul și sfârșitul vieții conștiente însăși, împreună cu toate înțelesurile sale interne și externe pur și simplu în concepția simțului lăuntric? Fapt este însă că nu poate fi în nici un fel negată realitatea schimbării. Dacă e alungată pe fereastră, atunci se strecoară din nou înăuntru prin gaura cheii. Se spune: "Mi se pare mie numai că se schimbă stările și reprezentările" - astfel și această aparență însăși este ceva dat obiectiv și în ea succesiunea are neindoielnic o realitate obiectivă, ceva urmează într-adevăr după altceva. Pe lângă aceasta trebuie remarcat că întreaga critică a rațiunii nu poate avea fundament și îndreptățire decât cu condiția ca reprezentările noastre înseși să pară așa cum sunt. Căci dacă și reprezentările ne-ar apărea altfel decât sunt ele în realitate, atunci n-am mai putea formula nici o afirmație valabilă despre ele, și deci n-am mai putea aduce nici o teorie a cunoașterii și nici o analiză "transcendentală"

de vreo valabilitate obiectivă. Pe de altă parte însă este în afară de orice îndoială că reprezentările noastre înseși apar ca succesive.

Observarea acestor succesiuni și mișcări neîndoelnice, sigure, l-a împins pe Anaxagoras la o ipoteză demnă de luat în considerare. Este evident că reprezentările se mișcă ele însele, nu sunt împinse și nu au nici o origine a mișcării în afara lor însele. Deci, și-a spus el, există ceva care poartă în sine însuși originea și începutul mișcării; în al doilea rând, observă el, această reprezentare se mișcă nu numai pe sine însăși ci și altceva încă, cu totul deosebit, trupul. El descoperă deci, în experiența cea mai nemijlocită, un efect al reprezentărilor asupra materiei extinse în spațiu, efect care se lasă cunoscut ca mișcare a acesteia din urmă. Aceasta i s-a părut o stare de fapt; și de abia pornind de aici a simțit el impulsul să explice și această stare de fapt. Ajungea că el dispunea de o schemă regulatoare a mișcării în lume, pe care el o gândea fie ca o mișcare a adevăratelor esențialități izolate, prin reprezentări, prin *Nous*, fie ca mișcare prin ceea ce era dinainte mișcat. Că această din urmă modalitate, transpunerea mecanică a mișcărilor și impulsurilor, în felul în care o concepea el cuprindea de asemenea în sine o problemă, se pare că i-a scăpat: generalitatea și obișnuitul efectului prin impuls i-a înnegurat tară îndoială privirea față de ceea ce e enigmatic în așa ceva. Dimpotrivă, el simțea ceea ce face caracterul problematic, și chiar contradictoriu al unui asemenea efect pornind de la reprezentări asupra unor substanțe existente în sine, și a căutat deci să deducă și acest efect dintr-un impuls și o pulsione, lui părându-i-se că fiind explicabil în chip mecanic. *Nous* era în orice caz o asemenea substanță existentă în sine și era caracterizat de el ca o materie foarte delicată și fină, cu însușirea specifică a gândirii. Presupunându-l ca având un asemenea caracter era firesc ca efectul acestei materii asupra unei alte materii să fie exact de același fel ca și cel pe care o altă substanță îl exercită asupra unei a treia, adică, un efect mecanic, susceptibil să imprime mișcarea prin presiune și impuls. Oricum, el avea acum o substanță, care e ca însăși mișcată și mișcă altele, a cărei mișcare nu vine din afară și nu depinde de nimeni altcineva; în vreme ce părea aproape indiferent cum ar fi urmat să fie gândită acum această mișcare de sine însuși, poate în mod asemănător cu tremurul și alunecarea de colo până colo a unor mici și delicate sfere de mercur. Dintre toate problemele legate de mișcare, nu e nici una mai spinoasă decât cea ridicată de întrebarea privind începutul mișcării. Căci dacă avem permisiunea să gândim toate celelalte mișcări ca fiind urmări și efecte, trebuie în continuare să explicăm prima mișcare originară; pentru mișcările mecanice prima verigă a lanțului nu poate în nici un caz sta într-o mișcare mecanică, pentru că aceasta ar însemna că am recurge la noțiunea contradictorie a unei *causa sui*. Și nu merge de asemenea nici să le atribuim lucrurilor veșnice, necondiționate, o mișcare proprie chiar de la început, ca o zestre a existenței

lor. Căci mișcarea nu poate fi reprezentată fără o direcție dinspre care vine și încotro se îndreaptă, e posibilă adică, doar ca o relație și condiționare; căci un lucru nu mai este existent prin sine și necondiționat când e condiționat, prin natura sa, în mod necesar de ceva existent în afara sa. În această dificultate, Anaxagoras a crezut că va găsi un ajutor și o ieșire extraordinară în acel *Nous* care se mișcă pe sine însuși și e altminteri independent: întrucât esența lui este tocmai de-ajuns de obscură și ascunsă pentru a putea ascunde faptul că și asumarea lui în fond implică acea interzisă *causa sui*. Pentru observatorul empiric e un lucru care pare acceptat de la sine că reprezentarea nu este o *causa sui*, ci efectul lucrării minții, a creierului, și chiar poate părea o minunată desfrânare să se considere "spiritul", produsul lucrării creierului, independent de propria sa *causa* și de a-l socoti după această separare ca fiind încă existent. Lucrul acesta l-a făcut Anaxagoras și el a uitat creierul, uimitoarea sa măiestrie artistică, delicatețea și complicația circumvoluțiunilor și circumlocațiunilor sale și a decretat "spiritul în sine". Acest "spirit în sine" avea capricii, el singur dintre toate substanțele avea capricii - o descoperire superbă! El putea cândva, odată, să se apuce de punerea în mișcare a lucrurilor din afara lui, sau, dimpotrivă, vremi nesfârșite să se preocupe doar de sine însuși - pe scurt, Anaxagoras și-a luat permisiunea să presupună un prim moment al mișcării într-un anume timp originar, ca fiind punctul originar al întregii așa-numitei deveniri, adică al tuturor schimbărilor, anume al împingerii și schimbării din loc a substanțelor veșnice și a particulelor. Căci chiar dacă spiritul însuși e veșnic, el nu e totuși cătuși de puțin silit să se ostenească din veșniciei cu mutarea din loc a particulelor de materie; și în orice caz a existat un timp și o stare a acelor materii - indiferent dacă a fost o durată mai scurtă sau mai lungă - în care acest *Nous* nu acționase încă asupra lor, în care ele erau încă nemișcate. Aceasta era perioada haosului anaxagoreic.

16

Haosul lui Anaxagoras nu este un concept care să se lase înțeles nemijlocit; pentru a-l concepe, trebuie să fi înțeles reprezentarea pe care și-o formase filosoful nostru cu privire la așa numita "devenire". Căci, în sine, starea tuturor existențelor elementare diferite înainte de orice mișcare nu implică cătuși de puțin, în mod necesar, un amestec absolut al tuturor "semintelor lucrurilor", cum sună exprimarea lui Anaxagoras, un amestec pe care el însuși și-l imagina ca pe o învălmășeală deplină a celor mai mici particule, după ce toate acele existențe elementare fuseseră pisate ca într-o piua și fărâmițate

într-o adevărată pulbere de atomi, astfel încât să poată fi amestecate laolaltă în acel haos ca într-un putinei în care se bate laptele. S-ar putea spune că această concepție a haosului nu are nimic necesar; ar ajunge să asumăm mai degrabă doar o stare întâmplătoare, oarecare, a tuturor acelor existențe, dar nu și o diviziune nesfârșită a acestora; ar ajunge și o alăturare dezordonată, nu ar fi nevoie de o combinare, cu atât mai puțin de o atât de totală învălmășire și amestecare laolaltă. Cum a ajuns atunci Anaxagoras la o reprezentare atât de greoaie și complicată? Cum am spus, pornind de la asumarea devenirii empirice date. Din experiența sa, el a creat întâi un principiu cât se poate de surprinzător despre devenire, și de la acest principiu s-a născut cu efort, ca o consecință a sa, acea doctrină despre haos.

Observarea proceselor de naștere în natură, și nu întemeierea pe un sistem anterior, i-a dăruit lui Anaxagoras învățătura că *totul se naște din totul*; aceasta a fost convingerea cercetătorului naturii, bazată pe o inducție multilaterală, în fond însă, firește, nelimitat de sărăcăcioasă. El dovedea aceasta după cum urmează: dacă însuși contrariul se poate naște din contrariu, de exemplu negrul din alb, atunci totul este posibil; lucrul acesta se întâmplă adică din dizolvarea zăpezii albe în apă neagră. Hrănirea trupului el o explica prin faptul că în bucatele de hrană trebuie să fi fost părți componente minuscule, invizibile, de carne sau sânge sau oase, care, în procesul hrănirii trupului, se separă și se unesc cu cele asemenea lor din trupul omenesc. Dar dacă totul poate deveni din totul, fermul din fluid, ce este dur din ce este moale, negrul din alb, cărnosul din pâine, atunci trebuie ca și toate să fie cuprinse în tot. Numele lucrurilor exprimă atunci doar predominanța unei anumite substanțe asupra celorlalte, care rămân substanțe mai mici, deseori nemaiajungând să fie mase perceptibile. În aur, adică în ceea ce *a potiore* este desemnat cu numele de "aur" trebuie să fie cuprinse și argintul, zăpada, pâinea și carnea, dar doar în particule cu totul și cu totul mărunte; și totul primește denumirea potrivit cu substanța predominantă, adică aurul.

Cum este însă cu puțință ca o substanță să predomine și să umple lucrul într-o masă mai mare decât cea pe care o posedă celelalte? Experiența arată că această predominanță se creează treptat doar prin mișcare, că predominanța aceasta este rezultatul unui proces pe care noi îl denumim în general devenire; faptul că, dimpotrivă, totul este în totul, nu e rezultatul unui proces, ci este condiția prealabilă a oricărei mișcări, și, deci, a oricărei devenirii. Cu alte cuvinte: experiența empirică ne învață că în permanență asemănătorul este condus spre asemănător, cum se întâmplă de pildă prin hrană, că, deci, la origine lucrurile acestea nu erau laolaltă și strâne laolaltă, ci despărțite. Mai mult, în procesele empirice care ne stau în fața ochilor, asemănătorul este întotdeauna scos dinre cele neasemănătoare și mișcat la o parte (de pildă, atunci când ne hrănim,

particulele de carne sunt scoase din pâine și așa mai departe), și astfel învâlmășeala diferitelor substanțe este forma mai veche a constituirii lucrurilor și se afla într-un timp înainte de orice devenire și mișcare. Dacă, deci, toată așa numita devenire este o separare și presupune un amestec anterior, atunci se naște întrebarea ce grad anume trebuie să fi avut la origine acest amestec, această învâlmășeală. Deși procesul acesta reprezintă o mișcare a asemănătorului către asemănător, și devenirea durează deja de o veșnicie, se poate recunoaște totuși, cum o facem și acum, că în toate lucrurile sunt cuprinse rămășițe și particule seminale ale tuturor celorlalte lucruri, care își așteaptă separarea, și că doar ici și colo se ajunge la o predominare a unei substanțe; amestecul originar trebuie să fi fost unul desăvârșit, adică implicând toate substanțele până la cele nesfârșit de mici, întrucât separarea acestui amestec a avut nevoie de un spațiu de timp nesfârșit. Și de aici se impune cu tărie gândul că tot ceea ce posedă o ființă esențială, este divizibil la nesfârșit, fără a-și pierde specificul.

Pornind de la aceste premise, Anaxagoras își reprezintă existența originară a lumii ca ceva asemănător unei mase prăfoase de puncte pline, nesfârșit de mici, dintre care fiecare este specific și simplu și nu are decât o singură însușire, dar în așa fel încât fiecare însușire specifică este reprezentată în nesfârșit de multe puncte izolate. Aristotel a denumit asemenea puncte homoiomerii, ținând seama de faptul că părțile asemănătoare între ele sunt părți ale unui întreg de același fel cu părțile sale. Ar fi însă o mare eroare să echivalăm acea învâlmășeală originară a tuturor unor asemenea puncte, a acestor "semințe ale lucrurilor" cu acea unică materie originară a lui Anaximandros: căci aceasta din urmă, numită "nedeterminatul" este o masă cu totul unitară și specifică sieși, iar prima este un agregat de materii. E drept că se poate spune despre acest agregat de materii același lucru ca și despre nedeterminatul lui Anaximandros: așa cum a făcut Aristotel; el nu poate fi numit nici alb, nici cenușiu, nici negru, nici colorat în vreun fel, este insipid, fără miros și ca întreg nu era constituit nici cantitativ nici calitativ; până aici se poate vorbi despre asemănarea dintre nedeterminatul lui Anaximandros și amestecul originar al lui Anaxagoras. Abstracție făcând însă de această asemănare negativă, ele se deosebesc la modul pozitiv prin faptul că acesta din urmă este alcătuit din lucruri strânse laolaltă, iar cel dintâi este o unitate. Anaxagoras, în ipoteza haosului său, avea cel puțin avantajul față de Anaximandros că nu a mai avut nevoie să derive multul din Unul singur, devenindul din fiind.

E adevărat, el a trebuit să lase deoparte o excepție din amestecul său general de seminte ale lucrurilor: *Nous* nu a fost nici atunci și nu este mai cu seamă nici acum amestecat cu vreun lucru. Căci dacă el ar fi amestecat cu un singur fiind, atunci ar trebui să se afle, în divizări nesfârșite, în toate lucrurile. Această excepție este din punct de vedere logic foarte delicată, mai ales ținând

seama de natura descrisă mai înainte ca fiind materială a lui *Nous*, ea are ceva mitologic și pare arbitrară, dar ea era, potrivit premiselor lui Anaxagoras, o necesitate riguroasă. Spiritul, de altfel divizibil la nesfârșit ca orice altă materie, decât că nu prin vreo altă materie, ci prin sine însuși, atunci când se divide, divizându-se și construindu-se în aglomerări, când mici, când mari, își are din întreaga veșnicie o aceeași masă și calitate; și ceea ce în clipa aceasta în întreaga lume, în animale, plante, oameni, este spirit, a fost tot spirit, fără vreun mai mult sau mai puțin, chiar dacă altfel împărțit, și acum o mie de ani. Dar chiar și acolo unde el a avut vreodată vreo relație cu vreo altă substanță, el nu a fost niciodată amestecat cu ea, ci o lua în stăpânire prin voința sa, o mișca și o deplasa după bunul său plac, pe scurt o stăpânea. El, care singur are în sine mișcare, posedă de asemenea, tot singur, stăpânirea în lumea întreagă și arată aceasta prin mișcarea semințelor de substanță. Încotro însă le mișcă el? Sau este cu puțință să fie gândită o mișcare fără direcție, fără un sens al ei? Este spiritul în asemenea impulsuri deopotrivă de arbitrar, așa cum este el capricios atunci când dă un impuls sau nu-l dă? Pe scurt, în mișcare domnește întâmplarea, adică cel mai orb arbitrar? Aici este fruntariul dincolo de care pășim în sfânta sfințelor în domeniul reprezentărilor lui Anaxagoras.

17

Ce trebuie să se facă acum cu acea învălmășeală haotică a stării originare dinaintea oricărei mișcări, pentru ca din ea, fără vreun adaos și creștere de noi substanțe și forțe, să se facă lumea dată, cu orbitele regulate ale astrelor, cu formele legiuite ale anotimpurilor și ceasurilor zilelor, cu multipla ei frumusețe și ordine, pe scurt, pentru ca din haos să se dezvolte un cosmos? Aceasta poate fi doar urmare a mișcării, dar a unei mișcări determinate și înțelepțește orânduită. Această mișcare însăși este mijlocul folosit de *Nous*, scopul său va fi separarea desăvârșită a asemănătorului, un scop până acum necăzut, pentru că dezordinea și amestecul au fost la început infinite. Acest scop poate fi atins doar printr-un proces uriaș, neiscădu-se deodată, printr-o lovitură de baghetă mitologică; dacă vreodată, într-un viitor nesfârșit de depărtat, el va fi atins, astfel ca toate cele asemănătoare să fie strânse laolaltă și acum existențele originare să fie laolaltă, nedivizate, unele alături de altele, în ordine frumoasă, dacă fiecare particulă își va fi găsit tovarășa și patria sa, dacă se va fi instalat pacea cea mare, după marea divizare și sfărâmare a substanțelor, și nu va mai exista nimic sfărâmat și divizat, atunci, *Nous* se va întoarce iarăși la automișcarea sa, și nemaifiind de acum el însuși divizat și împărțit, va pătrunde, în mase când

mai mari, când mai mici, ca spirit al plantelor sau spirit animal, lumea și se va așeza să locuiască în alte materii. între timp, sarcina sa nu a fost încă dusă până la capăt; dar modalitatea mișcării pe care a gândit-o *Nous* pentru a-și îndeplini această sarcină, vădește o minunată fidelitate, căci, prin ea, sarcina de care e vorba este în fiecare nouă clipă tot mai mult dusă la împlinire. Ea are, anume, caracterul unei mișcări circulare urmându-se concentric; ea a început dintr-un punct oarecare al amestecului haotic, sub forma unui mic vârtej și în orbite tot mai mari această mișcare circulară străbate întreaga ființă care e dată, pretutindeni accelerând despărțirea asemănătorului de asemănător. întâi acest vârtej rotitor le aduce pe toate cele dense alături de cele dense, toate cele diluate lângă cele diluate, și tot astfel cu toate cele întunecate, luminoase, umede, uscate, fiecare la cele asemenea lor; și mai presus de aceste rubrici generale, există încă altele două și mai cuprinzătoare, anume Eterul, adică tot ceea ce este cald, ușor, afănat, și Aerul, desemnând tot ce e întunecat, rece, greu, ferm. Prin despărțirea maselor eterice de cele aeriene se constituie, ca următor efect ale acestei roți rotindu-se în cercuri mereu mai mari, ceva asemănător unui mare vârtej pe care-l poate face cineva într-o apă stătătoare; particulele componente grele sunt împinse și presate laolaltă la mijloc. Tot astfel se formează acea roată de apă, tot mai departe rotindu-se în haos înspre afară din particulele eterice, afânate, ușoare; înspre înăuntru din cele noroase, grele, umede. Apoi se desparte, în continuarea acestui proces, din masa înlăuntrul ei aglomerându-se, apa și din apă iarăși pământul, iar din pământ, sub acțiunea frigului înfricoșător, pietrele. Și iarăși unele mase de piatră sunt smulse de forța rotitoare a vârtejului departe de pământ și aruncate în împărăția eterului fierbinte și ușor; acolo, în elementul său arzând în flăcări, ele sunt aduse în stare de incandescență și purtate în mișcarea circulară eterică, și ele iriază atunci lumină și luminează și încălzesc pământul în sine întunecat și rece, și ele sunt soarele și stelele. întreaga concepție este de-o minunată îndrăzneală și simplitate și nu are în sine nimic din acea greoaie teologie antropomorfică, care s-a agățat adesea de numele lui Anaxagoras. Această concepție își dovedește măreția și superbia ei tocmai în faptul că face să decurgă întregul cosmos al devenirii din cercul acesta mișcător, în vreme ce Parmenides contempla adevăratul fiind ca pe o sferă nemișcată. Dacă acel cerc a fost la început mișcat și pus în rotire de *Nous*, atunci întreaga ordine, legitate și frumusețe a lumii este urmarea firească a acelui prim impuls. Ce nedreptate i se face lui Anaxagoras când i se reproșează în această concepție înțeleapta reținere de la teologie care se înfățișează aici și când se vorbește cu dispreț despre *Nous* al său ca despre un *deus ex machinal*! Mai degrabă Anaxagoras, tocmai ca urmare a înlăturării conceptelor miraculoase ale mitologiei și teismului și a scopurilor și utilităților antropomorfe, s-ar fi putut sluji de asemenea cuvinte pline de mândrie, cum au fost cele folosite de Kant în *Istoria*

naturală a cerului. Căci este aici un gând sublim, să întemeiezi acea superbă frumusețe a cosmosului și alcătuirea uimitoare a căilor stelare cu totul și cu totul ca pornind de la o mișcare simplă, pur mecanică și în același timp de la o figură matematică mobilă, și deci nu de la intențiile și mâinile apucătoare ale unui zeu mașină, ci doar de la un fel de brânci, care o dată ce a început odinioară, este necesară și determinată în evoluția ei și atinge efecte care sunt deopotrivă cu cele mai înțelepte calcule ale lucidității creatoare și cu finalitatea cea mai bine gândită, fără să fie totuși așa ceva. "Gust plăcerea, spunea Kant, ca fără ajutorul unor poetizări arbitrare, în cadrele unor legi acceptate ale mișcării, să văd născându-se un întreg bine ordonat, atât de asemănător aceluia sistem al lumii care e al nostru, încât nu mă pot împiedica să-l consider ca fiind chiar acesta. Îmi pare că aici s-ar putea spune, cu anumită înțelegere a lucrurilor, și fără a depăși măsura: dați-mi materie, voi face din ea o lume!"

18

Chiar dacă acceptăm acum ca valabilă existența aceluia amestec original, par totuși să se ridice unele îndoieli de ordinul mecanicii în fața acestei mari schițe a alcătuirii lumii. Anume, chiar dacă spiritul stărnește într-un loc o mișcare circulară, atunci continuarea acesteia, mai ales ținând seama de faptul că ea trebuie să fie infinită și că trebuie să antreneze cu sine treptat toate masele existente, este încă foarte greu de reprezentat. De la început s-ar putea presupune că presiunea întregii materii din jur ar înăbuși această mică mișcare circulară de-abia iscată; faptul că nu s-a întâmplat aceasta presupune din partea acestui *Nous* cu rol iritant ca el să fi pornit dintr-o dată cu o forță înfricoșătoare, oricum atât de rapid încât să trebuiască să numim mișcarea un vârtej, așa cum, în orice caz, își imagina Democrit un asemenea vârtej. Și cum acest vârtej trebuie să fie nesfârșit de puternic pentru ca să nu poată fi oprit prin întreaga lume a nesfârșitului care urma de atunci înainte, atunci el trebuie să fie infinit de rapid, căci puterea nu se poate exterioriza la origine decât prin rapiditate. Dar pe măsură ce cercurile concentrice sunt apoi mai largi, cu atât mai înceată va fi mișcarea aceasta; ca mișcarea să poată atinge vreodată capătul lumii infinit extinse, atunci ea trebuie să aibă dinainte infinit de mică rapiditate a rotației. Și invers, dacă gândim mișcarea infinit de mare, adică infinit de rapidă, anume încă de la prima pornire a mișcării, atunci trebuie ca și cercul de început să fi fost infinit de mic; și căpătăm astfel ca început un punct care se rotește în jurul său însuși, cu un conținut material infinit de mic. Însă aceasta nu ar explica în nici un fel mișcarea mai departe; putem să gândim toate punctele masei originare rotin-

du-se în jurul lor înșelor, și totuși întreaga masă ar rămâne nemișcată și neseparată. Dacă împotriva fiecare din punctele materiale de infinită micime cuprinse și împinse de *Nous* nu ar fi rotite în jurul lor înșelor, ci ar descrie o periferie, care ar fi arbitrar de mare, atunci aceasta ar ajunge de fapt să izbească alte puncte ca să le pună în mișcare, să le risipească, să le facă să zvâcnească și astfel să stărnească treptat un adevărat tumult mobil și rezonând în sine, în care, ca rezultat, ar trebui să se producă de la sine acea separare a maselor aeriene de cele eterice. Așa cum pornirea mișcării însăși este un act arbitrar al lui *Nous*, în aceeași măsură este un act arbitrar al lui *Nous*, în aceeași măsură este arbitrară modalitatea acestei porniri, în măsura în care prima mișcare înscrisă un cerc a cărui rază este arbitrar aleasă ca fiind mai mare decât un punct.

19

Și aici. am putea, firește, să ne întrebăm ce anume l-a determinat pe *Nous* așa, deodată, să dea un impuls unui punctuleț material oarecare din mulțimea nenumărată de puncte, să-l pornească într-un dans rotitor, și de ce nu i-a venit un asemenea gând altă dată, mai devreme. La aceasta Anaxagoras ar răspunde: "El are privilegiul capriciului, el poate porni o dată după bunul său plac, el depinde doar de sine, în vreme ce toate celelalte sunt determinate din afară. El nu are nici o îndatorire și de asemenea nici un scop pe care să fie silit să-l urmărească; și dacă a pornit o dată cu acea mișcare și și-a stabilit un scop, atunci aceasta a fost doar - răspunsul e greu, ar întregi aici Heraclit - doar o joacă".

Aceasta pare să fi fost întotdeauna pentru greci ultima soluție sau explicație care să le vină pe buze. Spiritul lui Anaxagoras este cel al unui artist, și anume geniul cel mai viguros al mecanicii și artei construcțiilor, creînd cu mijloacele cele mai simple formele și traseele cele mai mărețe și deopotrivă o arhitectură mobilă, dar pornind de la acel capriciu irațional care se ascunde în profunzimile sufletului artistic. E ca și cum Anaxagoras l-ar fi arătat pe Phidias și în fața uriașei opere de artă a cosmosului, ca și cum ar fi fost în fața Parthenonului, ne-ar striga: "Devenirea nu este un fenomen moral, ci unul artistic". Aristotel povestește că întrebat de ce anume Existența ar fi pentru el un lucru prețios, ar fi răspuns: "Pentru a putea contempla Cerul și întreaga ordine a cosmosului". El trata fenomenele fizice cu tot atâta precauție și cu tot atâta evlavie tainică cum am sta noi în fața unui templu antic; doctrina sa a devenit un fel de exercițiu religios de spiritualitate liberă, apărându-se prin deviza *odi profanum vulgus et arceo*, și alegându-și adepții cu toată grija din societatea cea mai înaltă și cea mai nobilă a Atenei. În comunitatea închisă a anaxagoreilor

atenieni mitologia populară nu mai era îngăduită decât ca o limbă simbolică; toate miturile, toți zeii, toți eroii nu reprezentau aici decât hieroglife ale interpretării naturii și însuși eposul homeric avea să fie doar cântarea canonică a domniei lui *Nous* și a luptelor și legilor Physis-ului. Ici și colo răzbea vreun ton din această societate a sublimelor spirite libere până în popor; în special marele Euripide, oricând îndrăzneț până la temeritate, mereu în căutarea noului, a îndrăznit uneori să lase să se audă răspicat, prin masca sa tragică, ceea ce pătrundea în simțurile maselor asemenea unei săgeți, mesajul de care masele nu se mai puteau elibera decât prin caricaturi grotești și retălcuiiri ridicole.

Cel mai mare dintre anaxagoreici este însă Pericles, omul cel mai mareț și mai demn din lume; și tocmai despre el depune Platon mărturie că singură filosofia lui Anaxagoras a fost cea care i-a insuflat geniului său zborul său înalt. Când se ridica în fața poporului sau ca vorbitor public, în frumoasa cumpănire și nemișcare a unui zeu olimpic din marmură, calm, învăluit în mantia-i, căzându-i în falduri neschimbătoare, fără nici o modificare a expresiei chipului, fără surâsurile, cu aceleași tonuri puternice, mereu egale ale glasului, cuvântând deci cu totul și cu totul altminteri decât Demosthene, ci întocmai ca Pericles, tunând, fulgerând, nimicind și mântuind - atunci el era însăși abreviația cosmosului lui Anaxagoras, imaginea acelui *Nous* care și-a clădit singur cea mai frumoasă și cea mai demnă dintre înfățișări și totodată întruparea vizibilă în trup omenească a forței constructive, mișcătoare, separatoare, ordonatoare de sus contemplatoare, artistic nedeterminate forțe ale spiritului. Anaxagoras însuși a spus că omul este cea mai rațională ființă, sau trebuie să găzduiască în sine într-o mai mare deplinătate acest *Nous* decât toate celelalte ființe, tocmai pentru că el are niște organe atât de minunate cum sunt mâinile; el a tras de aici încheierea că acest *Nous*, în proporția și în măsura în care se înstăpânește asupra unui trup material, își construiește totdeauna din această materie unelte de lucru, unelte care corespund, în ce privește perfecțiunea și desăvârșirea, tocmai cu gradul în care el stăpânește materia, astfel că ele ajung să fie desăvârșite de frumoase și de eficiente atunci când *Nous* se afirmă în desăvârșirea și plenitudinea sa. Și așa cum fapta cea mai minunată și mai eficientă în finalitatea ei a *Nous-ului* trebuie să fi fost acea mișcare originară circulară, întrucât atunci spiritul era cuprins în sine și încă nedivizat, tot astfel fără îndoială că i-a apărut atunci deseori elocvența lui Pericles lui Anaxagoras ascultându-l, ca un simbol al acelei mișcări originare circulare; căci și aici simțea acționând, la început cu o forță imensă, dar știind să se miște ordonat, un vârtej de gândire care cuprindea treptat în cercuri concentrice și pe toate cele apropiate și pe toate cele depărtate și le purta cu sine, astfel încât atunci când își atinge capătul putea spune că transfigurase, ordonându-l și așezându-l după cuviință, întregul popor.

Felul în care Anaxagoras se folosisese de acest *Nous* al său pentru explicarea lumii îi s-a părut filosofilor mai târziu ai Antichității straniu și chiar constituind o abatere de neiertat; îi se părea că el descoperise un instrument superb dar pe care nu-l înțelesese bine, și ei au căutat să revalorifice ceea ce el care găsisese acest instrument trecuse cu vederea în această privință. Ei nu au înțeles, cu alte cuvinte, ce sens avea renunțarea, pătrunsă de cel mai pur spirit științific al metodei lui Anaxagoras care, în oricare din cazuri și înainte de orice altceva, își pune întrebarea prin ce este ceva (*causa efficiens*) și nu din ce cauză este ceva (*causafmalis*). *Nous* a fost invocat de Anaxagoras nu pentru a răspunde întrebării speciale "cum există mișcarea și cum există mișcări regulate?"; Platon însă îi reproșează că ar fi trebuit să arate - și nu a făcut-o - că fiecare lucru se găsește în cel mai frumos, cel mai bun și mai eficient mod în felul său și la locul său. Așa ceva însă Anaxagoras nu a îndrăznit să o facă în nici un singur caz, căci pentru el lumea așa cum există nu era nici măcar cea mai desăvârșită lume care ar fi putut fi gândită, pentru că el vedea cum fiecare lucru decurge dintr-un altul și nu găsea despărțirea substanțelor prin acțiunea acestui *Nous* ca fiind desăvârșită și îndeplinită nici la capătul spațiului umplut de substanțe al lumii, nici în ființele izolate. Îi adunghia pe de-a întregul pentru cunoașterea sa să fi întâlnit o mișcare, în măsură, prin simpla ei continuare, să creeze ordinea vizibilă din haosul total în care toate se aflau amestecate, și el s-a ferit să pună întrebarea pentru ce? acestei mișcări, scopului rațional al mișcării. Căci, anume dacă acest *Nous* ar fi avut de îndeplinit un scop care să fie necesar în însăși esența lui, atunci aceasta însemna că nu mai depindea de toanele lui să înceapă într-un moment anumit mișcarea; în măsura în care el este veșnic, el ar fi trebuit să fi fost veșnic determinat de acest scop și atunci n-ar fi fost cu puțință să fi existat nici un punct anume în timp în care să nu fi existat mișcarea, și ar fi fost chiar interzis din punct de vedere logic să se presupună un punct inițial al mișcării; și prin aceasta de asemenea ar fi devenit imposibilă reprezentarea haosului originar, care este însuși fundamentul întregii explicații anaxagoreice a lumii. Pentru a evita asemenea dificultăți pe care le creează teleologia, Anaxagoras a trebuit să accentueze și să susțină, cu cea mai mare energie și întotdeauna, că spiritul este arbitrar; toate actele sale, chiar și cea mișcare originară, ar fi acte ale "voinței libere", în timp ce, dimpotrivă, întreaga cealaltă lume se constituie strict determinată, și anume mecanic determinată, după acel moment originar. Dar această voință absolut liberă va putea fi gândită ca fiind doar lipsită de scop, aproximativ în felul unui joc de copii sau al instinctului de joc artistic. Este o eroare să-i atribuim lui Anaxagoras confuzia obișnuită a teleologilor, care contemplând extraordinara finalitate, corespondența desăvârșită a părților cu întregul, cu deosebire în materia organică, presupun că ceea ce există pentru intelect, a și luat de asemenea naștere ca urmare a acțiunii intelectului,

și că ceea ce intelectul stabilește doar sub conducerea conceptului de finalitate, trebuie să fi fost stabilit și de natură prin cumpănire și potrivit conceptului de finalitate. (Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, volumul II, cartea a doua, capitolul 26, despre teleologie.) Dar gândită în maniera lui Anaxagoras, materia este dimpotrivă ordinea și finalitatea lucrurilor în mod direct doar rezultatul unei mișcări oarbe mecanice; și numai pentru a putea prilejui această mișcare, pentru a putea ieși cândva din liniștea de moarte a haosului, a instituit Anaxagoras acest *Nous* arbitrar, depinzând numai de sine. El prețuia la acest *Nous* tocmai însușirea de a fi oarecare, deci de a pune acțiunea necondiționat, nedeterminat, neconducându-se nici după cauze nici după scopuri.

PROIECTE DE CONTINUARE (începutul lui 1873)

Cea mai bună dovadă că această concepție generală a doctrinei lui Anaxagoras trebuie să fie exactă o constituie modul în care urmașii lui Anaxagoras, Empedocles din Agrigent și atomismul lui Democritau criticat-o și corectat-o în sistemele lor antagoniste. Metoda pe care au folosit-o în această critică a lor este în primul rând aplicarea în continuare a rezervei de care au dat dovadă în spiritul științific de care am vorbit, în legea economiei după care s-au călăuzit în explicațiile lor asupra naturii. Se acordă în mod necesar preferință ipotezei care explică lumea reală cu cea mai mică cheltuială de postulate și de mijloace; căci ea permite în cea mai mică măsură arbitrarul și interzice jocul liber al posibilului. Dacă există două ipoteze care, ambele, explică lumea, se cuvine să se verifice cu strictețe care din cele două satisface cel mai bine această necesitate a economiei. Cel care poate opera cu forțele cele mai simple și mai bine cunoscute, în primul rând cele de ordin mecanic, în aceste explicații, cine deduce construcția reală a lumii din jocul câtor mai puține forțe posibile, va fi întotdeauna preferabil celor care lasă liber un joc creator al lumii din acțiunea unor forțe mai complicate și mai puțin cunoscute și încă într-un număr mai mare. Astfel îl vedem pe Empedocles străduindu-se să elimine din învățătura lui Anaxagoras prisosul de ipoteze.

Ca prima ipoteză devenită necesară cade despre *Nous*-ul anaxagoreic, căci asumarea ei e mult prea complexă pentru a explica un lucru atât de simplu cum este schimbarea. Ajunge, deci, doar să se explice cele două moduri ale mișcării, mișcarea prin care un obiect se apropie de altul și mișcarea prin care el se depărtează.

2

Dacă devenirea noastră actuală este o mișcare de separare, chiar dacă nu una totală, atunci, se întreabă Empedocles: ce împiedică separarea totală? Este vorba deci de o forță opunându-i-se, adică de o mișcare latentă de atragere.

Și atunci: pentru a explica acest haos, trebuie să fi existat dinainte o forță activă, este necesară adică pentru această împletire intimă o anumită mișcare.

Deci, desigur, preponderența periodică a uneia sau a celeilalte forțe. Aceste forțe sunt antagoniste.

Forța atracției acționează încă și acum, căci fără ea nu ar exista nici un obiect, toate ar fi separate.

Acesta este esențialul: două moduri de mișcare. Și pe acestea nu *Nous-ul* le explică. Dimpotrivă, iubirea și Ura: vedem doar cu certitudine că acestea imprimă mișcare, tot așa cum vedem că și */Voms-ul* se mișcă.

Și acum concepția stării primordiale se schimbă: ea este starea cea mai fericită. Pentru Anaxagoras, haosul era înaintea operei de construire, de arhitectonizare, ceva deopotrivă cu o îngrămădire de pietre pe șantierul construcției.

3

Empedocles concepute gândul unei forțe opunându-se gravitației, o forță născându-se prin rotație (*De coelo*, I, p. 284), Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, II. 390.

El considera că este imposibilă continuarea mișcării circulare de care vorbea Anaxagoras. Exista un vârtej, adică opusul mișcării ordonate.

Dacă particulele ar fi fost la nesfârșit amestecate laolaltă, atunci corpurile ar fi putut fi rupte de laolaltă fără efortul unei forțe, ele nu s-ar putea menține laolaltă, ar fi asemenea firelor de praf.

Forța care strânge laolaltă atomii și dă consistență masei, Empedocles o numește "Iubire". Este o forță moleculară, o forță constitutivă a corpurilor.

4

împotriva lui Anaxagoras.

1. De ce să admitem *Mcm-ul* și să nu ne mulțumim cu existența unei voințe, dacă nu e vorba decât să explicăm mișcarea?

2. Haosul presupune deja mișcarea.

3. În concepția lui Anaxagoras nimic nu ar împiedica dezagregarea totală. Ce se întâmplă atunci când *Nous-ul* și-a încheiat lucrarea sa de disociere? Din acest motiv există o periodicitate necesară.

4. Dacă particulele ar fi amestecate la infinit, corpurile ar putea fi rupte fără efort, ele ar fi fără coerență, s-ar desface în praf și pulbere. Forța care face atomii să adere unul la altul și care imprimă masei soliditate, Empedocles o numește Iubire. Este o forță moleculară, o forță constitutivă a corpurilor. Cum ar mai exista mișcare dacă n-ar exista în toate corpurile o contra-mișcare?

5. Empedocles consideră drept imposibilă o mișcare giratorie ordonată și continuă, cum e cea pe care și-o imaginează Anaxagoras. Nu poate exista decât un vârtej, adică, de fapt, opusul unei mișcări ordonate. El consideră că acest vârtej se naște din ură. Cum acționează unul asupra altuia corpurile depărtate, soarete asupra pământului? Dacă totul ar fi mai departe de vârtej, așa ceva ar fi cu neputință. Deci, două forțe motrice, cel puțin, care trebuie să fie inerente lucrurilor.

Empedocles avusese ideea unei forțe tangențiale opuse gravitației, forța produsă de această mișcare în circuit. (De coelo, I, p. 284). Schopenhauer, *Lumea ca Voință*, II, cap. 26, *Despre Teleologic*.

6. De ce ființe în număr infinit, dacă există particule în număr infinit? Depășirea experienței. Deci micșorarea numărului calităților reale. Anaxagoras se gândea la atomi chimici. El considera agregatele ca fiind esențiale, și căldura ca fiind coordonată. Deci agregatele având drept cauză respingerea și atracția. Patru forme ale materiei.

7. În studierea ființelor vii, Empedocles vrea să procedeze după aceleași principii. Și aici el neagă finalitatea. Este realizarea sa cea mai importantă. La Anaxagoras, un dualism. Nu e nevoie de scopuri pentru a explica adaptarea, deci nu e nevoie de *Nous*. Ființele apte pentru viață. Mișcarea nu ajunge pentru a explica un organism. Anaxagoras a recurs la *Nous*. O explicație unică valorează mai mult. Viața nu este deloc eternă, ea este produsă de anumite întâlniri între atomi. Fenomen chimic nou: viața constă în forma, în gruparea atomilor. Identitate a tot ceea ce trăiește. Cum o deduce Empedocles? Ea este calitatea care se produce cel mai rar.

5

Simbolica iubirii sexuale. Aici, ca și în fabula platoniciană, se arată nostalgia unității, se arată că a existat deja odinioară o mai mare unitate: dacă această unitate mai mare ar fi restaurată, atunci și aceasta ar tinde spre una și mai mare. Credința în unitatea tuturor lucrurilor vii garantează că a existat odinioară un organism viu imens, din care noi suntem părți: acesta este însuși *Sphairos-ul*. El este zeitatea cea mai fericită. Totul era legat laolaltă doar prin Iubire, deci

totul era în cea mai înaltă măsură potrivit cu menirea sa. Și aceasta s-a sfâșiat și sfărtecat prin Ură, totul desfăcându-se în elementele sale și astfel fiind ucis, lipsit de viață. Din acest vârtej nu se mai nasc nici un fel de ființe vii. Până la urmă totul s-a separat deloaltă și acum începe perioada noastră. (El îi opune amestecului originar al lui Anaxagoras o separare originară.) Iubirea, oarbă cum e, precipită cu o grabă furioasă iarăși elementele unul împotriva altuia, încercând să le aducă iarăși la viață. Ici și colo, ea reușește aceasta. Și aceasta: continuă. Ia naștere în ființe însuflețite de viață o presimțire că trebuie să se străduiască spre reuniri încă și mai înalte decât cele care le-au fost patrie și stare originară. Eros. Este o crimă înfricoșătoare să ucizi viața, căci prin aceasta te împingi îndărăt spre separarea originară. Odată și odată totul trebuie să fie iarăși o singură viață, starea de fericire desăvârșită.

Învățătura pythagoreic-orfică în aplicarea ei la științele naturale: Empedocles stăpânește cu deplină conștiință amândouă mijloacele de exprimare, prin aceasta el este primul retor. Țeluri politice.

Dubla natură: cea agonală și cea iubitoare, plină de compasiune.

Tentativa reformei totale a helenismului.

Toată materia anorganică s-a născut din cea organică, este materie organică moartă. Cadavru și om.

6

Cea mai mare simplificare posibilă a ipotezelor.

1. Există mișcare, deci spațiu vid, deci Neființând. Gândirea o mișcare.
2. Dacă există un Ființând, el trebuie să fie indivizibil, adică absolut plin. Separarea sa, desfacerea sa în bucăți este explicabilă numai prin spațiile vide, prin pori. Un lucru absolut poros este numai Neființândul.
3. Însușirile secundare ale materiei *nomo.* nu-în-sine.
4. Stabilirea însușirilor primare, *atoma*. De ce asemenea de ce diferite?
5. Stările agregate ale lui Empedocles (4 elemente) presupun existența doar a atomilor asemănători, nu pot deci însele să fie *onta*.
6. Mișcarea este indisolubil legată de atomi, efectul forței de gravitație. Epicur. Critică: ce înseamnă gravitația într-un spațiu vid infinit?
7. Gândirea este mișcarea atomilor de foc. Sufletul, viața, percepțiile senzoriale.

Valoarea materialismului și dificultățile în care intră acesta.

Platon și Democrit.

Cercetătorul nobil, apatrid, care se retrage din lume. Democrit și pythagoreicii găesc împreună fundamentul științelor naturii.

Care sunt cauzele care au întrerupt o fizică experimentală înfloritoare în antichitate după Democrit?

7

Anaxagoras a preluat de la Heraclit concepția că în fiecare devenire și ființă se află laolaltă și opusul ei.

El simțea desigur că este contradictoriu ca un corp să aibă multe însușiri, și l-a *pulverizat*, în credința că l-ar fi dizolvat acum în adevăratele sale însușiri.

Platon, la început heraclitean, sceptic consecvent; totul, chiar și gândirea, o curgere.

Prin Socrate, ajuns la permanența Binelui, Frumosului.

Acestea asumate ca fiind.

La ideea Binelui, Frumosului, participă toate idealurile speciilor și au și ele, prin aceasta, ființă (așa cum sufletul participă la ideea vieții). Ideile fără formă.

Prin concepția transmigrării, metamorfozei sufletelor a lui Pythagoras i se răspunde întrebării: cum putem cunoaște ceva despre Idei.

Sfârșitul lui Platon: Scepticismul din *Parmenides*. Respingerea doctrinei Ideilor.

8

Concluzia

Gândirea grecilor în epoca tragică este pesimism sau optimism, artistic. Judecata lor despre viață spune mai mult.

Unul, fuga din fața devenirii. *Aut* Unitate, *aut* joc de artist.

Profundă neîncredere în fața Realității; nimeni nu mai recunoaște un Dumnezeu bun, care să fi creat totul *optime*.

Sectele religioase ale pythagoreicilor.

Anaximandros.

Empedocles.

Eleații.
Anaxagoras.
Heraclit.

Democrit: lumea fără semnificație morală și estetică, pesimismul hazardului.

Dacă îi așezăm pe toți în afara tragediei, atunci primii trei ar recunoaște-o ca o oglindă a nefericirii existenței, Parmenides ca pe o aparență trecătoare, Heraclit și Anaxagoras ca pe o construcție artistică și o imagine a legilor universale, Democrit, ca rezultat al lucrării mașinale.

Cu Socrate începe optimismul, cel care nu mai este artistic, nu mai crede în teleologie și în credință, în Dumnezeu cel bun; credința în omul bun, știutor. Destrămarea instinctelor.

Socrate se desprinde de știința și cultura de până la el, el vrea să se reîntoarcă la vechea virtute cetățenească și la stat.

Platon se desprinde de stat, atunci când își dă seama că acest stat va deveni identic cu noua cultură.

Scepticismul socratic este arma împotriva culturii și științei de până atunci.

(Voi. X, p. 93-100)

SCHIȚE DE PLAN DIN VARA ANULUI 1872

9

FILOSOFUL LA GRECI

Ce anume este helenic în ființa lor. De aici tipurile eterne. Non-artis-
tul într-o lume artistică. Laolaltă ei reprezintă *fundalul* existenței grecești, pre-
cum și *rezultatul* artei. Contemporani ai Tragediei. În acești filosofi, elementele
dispersate din care va lua naștere Tragedia.

Nașterea Tragediei considerată dintr-un alt punct de vedere. Confirmarea
ei decurgând din filosofia contemporanilor ei.

Filosofii epocii tragediei. Dedicată amintirii lui Schopenhauer.

Libertatea față de Mit.	<i>Thales și Anaximandros.</i> Pesimismul și acțiunea.
Tragicul ca joc. Geniul.	<i>Heraclit:</i> Rivalitatea. Joc.
Excesul logicii și al necesității.	<i>Parmenides-</i> , Abstracția și limbajul. Poet și filosof. Conceptul de proză. <i>Anaxagoras:</i> Liberul cugetător. Nu "spirit - materie". <i>Empedocles</i> ". Iubirea. Retor. Panhelenic. Agonal. <i>Democrit:</i> Grecii și Străinătatea. Libertatea față de convenție. <i>Pythagoreicii:</i> Ritmul și metrica. Metempsihoză.
Dragostea și sărutul dăruit lumii întregi! Voința.	
Auditoriul. Atom - Număr.	
Științele naturale.	
Metempsihoză - dramaticul.	
Metastaza instinctului tragic artistic în știință.	<i>Socrate și Platon:</i> Cultura. De abia acum "școala". Ostilitate față de explicațiile prin științele naturale.

Imaginați-vă că poetul ar fi un rătăcitor și ar ajunge în fața grecilor - așa se înfățișează el în fața presocraticilor. Ei sunt asemenea unor străini, unor străini dezorientați.

Orice filosof este un astfel de străin în mediul străin, și el va simți în mod necesar chiar și ceea ce este mai apropiat ca pe ceva străin.

Herodot printre străini - Heraclit printre greci. Istoricul și geograful printre străini, filosoful în patria sa. Nimeni nu e profet în propria sa patrie.

10

Totul își ia devenirea dintr-unul singur.

Disparația este o pedeapsă.

Pieirea și nașterea se produc după o lege.

Pieirea și nașterea sunt iluzie: Unul este.

Toate însușirile sunt veșnice. Nu există devenire.

Toate calitățile sunt cantități.

Toate efectele sunt magice.

Toate efectele sunt mecanice.

Toate conceptele sunt ferme, altceva nimic.

La Socrate totul e fals; conceptele nu sunt ferme, fixe, și nici importante; cunoașterea nu este sursa a ceea ce este drept și mai ales nu este fertilă; ea neagă cultura.

11

Credința se întemeiază pe o mulțime de raționamente prin analogie, care ne apără de a ne lăsa înșelați.

Acolo unde omul încetează să mai cunoască, el începe să creadă. El își proiectează încrederea sa morală asupra acestui punct și acum speră că va fi răsplătit cu aceeași monedă: câinele ne privește cu ochi încrezători și vrea ca și noi să avem încredere în el.

Pentru binele omului, cunoașterea nu are atâta importanță cât credința. Chiar în ce privește descoperirea unui adevăr, de pildă al unui matematic, bucuria este produsul încrederii sale neconditionate că va putea construi ceva pronind de aici. Când ai credința, poți să te lipsești de adevăr.

12

Ce anume mână instinctele puternice pe calea binefacerii? în general, Iubirea. Iubirea pentru cetatea natală închide în ea și stăpânește instinctul agonal.

Iubirea pentru aproapele triumfă întru scopul educării și formării lui. Frumusețea se află în slujba Iubirii; este transfigurarea care se desăvârșește constant, așa cum o zugrăvește Platon.

Procreția întru frumusețe este cu adevărat helenică.

De descris creșterea, dezvoltarea Erosului - Căsnicia, Familia, Statul.

13

Unitatea Voinței. - Intelectul doar un mijloc spre satisfacții mai înalte. Negarea Voinței - deseori numai restabilirea unor unități etnice puternice.

Arta în slujba Voinței: Heraclit.

Iubirea și Ura în Grecia: Empedocles.

Limitele logicii: ea este în slujba Voinței: Eleații.

Ascetismul și mortificarea în slujba Voinței: Pythagoras.

Imperiul cunoașterii: Numărul: Atomismul și pythagoreicii.

Luminismul, lupta împotriva instinctului: Anaxagoras, Socrate, Platon.

Voința de a caracteriza: metodele sale pentru a ajunge la rațional. Esența materiei - logica absolută. Timpul, spațiul și cauzalitatea ca postulate ale *efectului posibil*.

Rămân disponibile forțe: în fiecare clipă infinitezimală, alte forțe: într-un spațiu infinit de mic, mereu o forță nouă, adică, forțele nu sunt absolut deloc reale.

Nu există deci, la drept vorbind, efect al forței asupra forței; ci în realitate există numai o aparență, o imagine. întreaga mea materie este doar aspectul exterior: în realitate, trăiește și acționează un Altceva cu totul diferit. Simțurile noastre însă sunt *produsul materiei și al obiectelor*, la fel este și *spiritul nostru*. Vreau să spun, trebuie ca pornind de la *științele naturale* să ajungem la un *lucru în sine*.

Voința este tot ce mai rămâne - când am eliminat din calcul Intelectul cunoscător.

Este cu puțință să reconstituim material senzația; dacă în prealabil am explicat că materia organică este materială. Cea mai simplă senzație este o

chestiune nesfârșit de complicată: nu e deloc vorba de vreun fenomen original. Pentru aceasta e necesară activitatea cerebrală, memoria și așa mai departe, pe lângă mișcările reflexe de toate genurile.

Dacă am fi în stare să construim o ființă simțitoare pornind de la materie - nu s-ar dezvălui prin aceasta o jumătate întreagă a Naturii?

Aparatul de cunoaștere, infinit de complicat, este condiția prealabilă a senzației: cunoașterea este necesară pentru a admite și asuma materia. Însă credința în materia vizibilă este o pură iluzie a simțurilor.

Faptul că Natura *procedează la fel* în toate domeniile: o lege care este valabilă pentru oameni este valabilă pentru întreaga Natură. Omul este în realitate un microcosm.

Creierul este realizarea cea mai înaltă a Naturii.

14

Introducere

Imortalitatea marilor momente.

Grecii epocii tragice ca filosofi!

Cum au simțit ei existența?

Aici se ascunde valoarea lor veșnică. În rest, toate sistemele se devorează între ele.

Pictură a istoriei.

Regăsim sub o altă formă elementele epice, lirice, toate rechizitele Tragediei.

Cum se trăiește fără religie, cu filosofia? Dar, la drept vorbind, într-o epocă tragică, artistică.

Thales. Opoziția presocraticilor împotriva socraticilor. Atitudinea lor în fața vieții este «a/vă. Cei șapte înțelepți ca reprezentanți ai virtuților cardinale etice. Eliberarea de Mit.

Grecul epocii tragice se gândește tocmai pe sine însuși și depune mărturie în acest sens. Cât de important este asta! Căci în aprecierea tragediei grecești trebuie întotdeauna să ni-l reprezentăm pe omul grec.

Instinctul artistic în forma sa de crisalidă - ca filosofie.

Artistul universal și omul universal.
Oamenii în epoca tragediei.

Eschil ca artist total; auditoriul său, descris în atelierul său.

Vom încerca să învățăm să-l cunoaștem pe greul pe care-l cunoaștea Eschil ca fiind auditorul său. De data aceasta ne vom sluji de filosoful său, de cel care gândea în acea epocă.

Să-l descriem întâi pe Eschil, pe atletul pentatlonului, apoi pe auditor, pornind de la diferitele tipuri de filosofi.

(voi. X, p. 100-106)

NOTE COERENTE PENTRU INTRODUCERE (1875)

I. Vine pentru fiecare un ceas când se va întreba cu surprindere: la te uită, cum mai trăim! Și trăim totuși - un ceas, în care omul începe să înțeleagă deodată că și el are o sensibilitate de același fel ca cea pe care o admiră la plante, care se întorc și se cațără și în cele din urmă răzbesc la lumină și ajung să stăpânească puțin din împărăția asta a pământului, și astfel își creează pentru ele însele partea lor de bucurie într-un sol neospitalier. În descrierile pe care și le face câte ceva despre propria sa viață, există întotdeauna un asemenea punct, în care omul se minunează cum de mai pot trăi plantele aici pe pământul acesta, și cum ele își mai continuă truda aceasta de a trăi cu un curaj pe care nimeni nu li-l zdruncină. Există vieți în care greutatea au crescut până la a deveni imense, și anume viețile gânditorilor; și aici se cuvine să ascultăm cu atenție atunci când se povestește câte ceva despre aceasta, căci aici înțelegem ceva din posibilitățile vieții, și numai ascultându-le simțim fericirea și puterea, ele sunt cele care creează pentru cei de mai târziu o lumină; aici este totul atât de fecund, de chibzuit, de temerar, de deznădăjduit și, în același timp, de plin de speranță, cum întâlnim doar în călătoriile marilor descoperitori ai lumii, și, de fapt, chiar și este ceva de felul acesta, e vorba de călătorii până în ținuturile cele mai îndepărtate și primejdioase ale vieții. Lucrul uimitor în asemenea vieți constă în faptul că în ele există două instincte ostile unul altuia, tinzând fiecare în direcții diferite și care sunt aici constrânse să se supună deopotrivă sub un același jug; cel care dorește cunoașterea trebuie să părăsească mereu pământul pe care trăiește omul să cuteze să se avânte în nesigur, iar cel care voiește viața trebuie să caute mereu și mereu pentru sine un teren cât de cât sigur pe care să se poată sprijini. Ne amintim astfel de James Cook, care a trebuit să-și caute, cu firul de plumb în mână, drumul printr-un lanț de stânci timp de trei luni; și la primejdiile pe care le înfrunta și care deseori ajungeau atât de amenințătoare încât chiar a fost să se întoarcă să caute sprijin într-o situație pe care cu puțin înainte o socotise ca fiind cea mai plină de pericole pentru el. (Lichtenberg, IV, 152). Și această

luptă între viață și cunoaștere devine cu atât mai dură, această constrângere sub un singur control ajunge cu atât mai apăsătoare, cu cât sunt mai puternice instinctele, și deci cu atât mai deplină și mai bogată viața, și, la rândul ei, cu cât este mai insașiabilă cunoașterea și cu cât mai nesățioasă împinge ea spre tot soiul de aventuri.

2. Nu mă mai satur străduindu-mă să-mi așez în fața sufletului un șir de gânditori, dintre care fiecare luat în parte înfățișează în sine acea calitate atât de greu de înțeles și stărnește în mod necesar acea uimire care ne face să ne întrebăm cum a reușit el să-și găsească posibilitățile proprii de viață: gânditorii care au trăit în epoca cea mai viguroasă și cea mai fecundă a Greciei, în secolul dinaintea războaielor medice și în timpul acestora; căci acești gânditori au descoperit chiar posibilitățile frumoase ale vieții, și mi se pare că grecii de mai târziu au uitat ce era mai bun în ce descoperiseră înaintașii lor; și ce popor ar mai putea spune până în zilele noastre că le-ar fi descoperit el? - Să-i comparăm pe gânditorii altor vremuri și altor popoare cu acel șir de statui, care începe cu Thales și se sfârșește cu Democrit, și chiar să-i așezăm pe Socrate și pe discipolii săi alături de acei greci vechi - asta vrem să facem în această lucrare și e de nădărdit că alții o vor face mai bine decât o putem face noi; oricum, eu cred că o asemenea meditație se va încheia oricând cu această exclamație: ce frumoși sunt! Nu văd printre ei nici o figură crispată și goală de gânduri, nici un chip popesc, nici un ascet descărnat al pustiilor, niciunul din fanaticii care înfrumusețează mincinos lucrurile prezente, nici un falsificator teologizant, nici un învățat complex și palid la față (deși în toți există semințele unor asemenea perversități și ajunge să adie doar o boare de vânt rău pentru a face să înflorească toate buruienile de felul acesta). Nu văd printre ei pe niciunul din cei care își dau atâta importanță cu "mântuirea propriului suflet" sau cu întrebarea "ce este fericirea", până într-atât încât să uite de lume și de oamenii ei.

Cine oare ar putea descoperi din nou "aceste posibilități ale vieții"! Poeții și istoricii ar trebui să mediteze la o asemenea misiune; căci asemenea oameni sunt prea rari încât să ne putem permite să-i lăsăm să se piardă. Mai degrabă ar trebui să nu ne mai găsim odihnă până când nu le-am reproduce modelele și le-am zugrăvi de sute de ori pe pereții noștri - și nici când am ajunge acolo - la drept vorbind, nici atunci nu ar trebui să ne îngăduim liniștea. Căci vremii noastre atât de inventive îi lipsește în continuare tocmai acea descoperire, acea invenție pe care au trebuit să o înfăptuiască vechii filosofi: de unde altundeva ar veni altminteri atât de admirabila lor frumusețe, de unde propria noastră urâțenie! - Căci ce este frumusețea, dacă nu imaginea pe care o vedem în oglindă a unei extraordinare bucurii a Naturii, pentru faptul că s-a dezvăluit o nouă posibilitate fecundă a vieții? Și ce este urâtul, dacă nu nemulțumire și descurajare de sine

însuși, îndoiala dacă oamenii se mai pricep cu adevărat încă să traducă în fapt arta vieții?

3. Filosofia greacă pare să înceapă cu o idee absurdă, cu principiul că apa ar fi originea și matricea originară a tuturor lucrurilor; avem voie să ne întrebăm, este oare cu adevărat necesar să ne oprim aici și să ne gândim serios la aceasta? - Da, și din trei motive: în primul rând, pentru că principiul acesta spune ceva despre originea lucrurilor, în al doilea rând, pentru că o face fără a recurge la imagini și la fabulații mitice și, în sfârșit, în al treilea rând, pentru că în el, chiar și numai în stadiul acesta de crisalidă, este cuprins gândul: "Totul este unul". Cel dintâi enunțat motiv îl lasă pe Thales încă în tovărășia religioșilor și superstițioșilor, cel de al doilea îl scoate dintr-o asemenea comunitate și îl arată ca fiind primul cercetător al Naturii, și din al treilea motiv Thales își dobândește valoarea de prim filosof grec. în Thales învinge pentru prima dată omul științific asupra celui mitic și, încă, omul înțelept asupra celui științific.

(voi. X, p. 233-235)

Cum a fost oare posibil ca *Thales* să se elibereze de mit? Thales ca om de stat! Aici trebuie să se fi petrecut ceva. Dacă polis-ul a fost focarul voinței helenice și s-ar fi întemeiat pe mit, atunci renunțarea la mit înseamnă renunțarea la vechiul concept al cetății. Acum, știm că Thales a propus crearea unei federații a cetăților, a polis-urilor, dar nu a avut succes; el a eșuat în fața vechii concepții mitice a polis-ului. în același timp el a simțit însă imensa primejdie care amenința Grecia dacă această forță izolatoare a mitului cetății ar fi menținut cetățile despărțite. într-adevăr, dacă Thales și-ar fi realizat federația cetăților pe care o propusese, Grecia ar fi fost cruțată de războaiele medice și prin aceasta și de victoria atenienilor și hegemonia lor. Toți filosofil mai vechi s-au străduit să obțină o asemenea schimbare a conceptului de polis și crearea unei conștiințe pan-helenice. Heraclit pare chiar să fi demolat bariera dintre barbari și heleni, pentru a crea o mai mare libertate și a face să evolueze vechile concepții înguste. - El gândește o ordine universală care să fie dincolo și mai presus de cea helenică.

Anaximandros: lupta împotriva mitului în măsura în care acesta îi moleștește și-i face superficiali pe oameni și astfel îi aduce pe greci în primejdie.

Parmenides: minimalizare teoretică a lumii ca fiind o iluzie. Lupta împotriva a ceea ce este fantastic și fluid în întreaga concepție despre lume; el vrea să le dea oamenilor liniștea împotriva pasiunilor politice. Să creeze legi.

Anaxagoras: lumea este irațională, dar armonioasă și frumoasă; așa ar trebui să fie și omul și astfel l-a găsit el printre atenieni: Eschil și așa mai departe.

Filosofia ca oglindă a Atenei vechi: crearea de legi pentru oameni care nu au nevoie de legi.

Empedocles, reformator pan-helenic, viață pythagoreică, întemeiată științific. Nouă mitologie. Intuiția iraționalului celor două instincte, iubirea și Ura. Iubirea, democrația, comunitatea bunurilor. Comparația cu Tragedia.

Democrit. lumea este irațională, și nici armonioasă și frumoasă, ci doar necesară. Înlăturarea necondiționată a tot ceea ce este mitic. Lumea este comprehensibilă. El vrea polis-ul (în locul grădinii epicureice); era o posibilitate a vieții helenice.

Socrate: tragica rapiditate a grecilor. Filosofii mai vechi nu au acționat, nu și-au exercitat efectele. Virtuozii ai vieții: filosofii vechi gândesc întotdeauna *icarie*.

Este sigur că grecii nu au fost niciodată supraevaluați: căci atunci ar fi trebuit să fi fost prețuiți așa cum meritau; însă tocmai aceasta este imposibil. Cum am putea fi noi drepti în prețuirea lor! Noi i-am prețuit totdeauna în chip *fals*.
(voi. X, p. 237)

Ca filosof și ca metafizician, Anaximenes este mult mai puțin original și puternic decât Anaximandros, dar este mult mai important ca savant...

El este *primul* care recunoaște că totul s-a format prin *condensare* sau *rarefierea* unei *materii primordiale*... Ceea ce el numește rarefiere este echivalentul încălzirii, ceea ce el numește condensare este răcirea. Prin rarefiere, aerul devine foc, prin condensare, devine vânt, apoi nor, apoi apă, apoi pământ, în sfârșit pietre. Importanța acestui principiu constă în persistența în a explica universul prin rațiuni *mecanice*, este stadiul preliminar al sistemelor atomistice și materialiste. Însă este un stadiu mult mai recent, care îi presupune pe Heraclit și Parmenides. Imediat după Anaximandros, asistăm la un salt ciudat. Avem aici prima teorie cu privire la *modul de evoluție* pornind de la o materie primordială; epoca lui Anaxagoras, Empedocles, Democrit începe acum, adică o fază mai recentă a științelor naturale. În perioada veche nu se pune încă problema lui *cum*. Anaximenes este un naturalist eminent, care, se pare, a repudiat metafizica lui Parmenides, însă căutând pe de altă parte să-și consolideze cealaltă teorie. Dar este cu totul fals să-i introducem în această serie: "Thales, apa, Anaximandros, *Apeiron*, Anaximenes, aerul, Heraclit, focul". Căci ceea ce îi aparține lui propriu-zis, este în mult mai mică măsură alegerea materiei originare. Prin aceasta el aparține unei epoci mai moderne... De la Thales și până la sofisti și la Socrate, sunt șapte rubrici *independente*, adică de șapte ori apariția unor filosofi independenți și originali: 1. Anaximandros, 2. Heraclit, 3. Eleații, 4. Pythagoras, 5. Anaxagoras, 6. Empedocles, 7. Atomismul (Democrit).

Sunt șapte concepții despre lume cu totul diferite. Punctul lor de contact, ceea ce fiecare îi datorează celuilalt, este în general ce au ei mai slab. Anaximenes este precursorul celor trei din urmă. El a murit tânăr și nu poate fi pus pe același plan cu ceilalți șapte. Este în raport cu ei în aceeași situație ca Leucip față de Democrit, Xenophanes față de Parmenides, Thales față de Anaximandros.

EMPEDOCLES

Empedocles face parte din familia *agonală*; la Olimpia, el a făcut senzație. Se arată înveșmântat în purpură, încins cu cingătoare de aur, cu sandale de bronz în picioare, cu o cunună delfică pe frunte. Își purta părul lung; fața îi era neschimbătoare și sumbră. Avea grijă să fie totdeauna urmat de slujitori. Ca sacrificiu pentru victorie, a jertfit un taur făcut din făină și miere, pentru a nu contrazice principiile proprii. A încercat în chip evident să-i convertească pe toți grecii la noua modalitate de a trăi și de a filozofa a pythagoreicilor; în aparență nu era vorba decât de o reformă a riturilor sacrificiale. La Olimpia a pus un rapod să-i cânte *catharmele*, care începeau printr-un apostrof la adresa prietenilor săi din Agrigent: "Rămâneți cu bine! Nu mai trec printre voi asemenea unui muritor. ci asemenea unui zeu nemuritor, venerat de toți, așa cum se cuvine, împodobit cu panglici și ghirlande înverzite. Și îndată ce ajung în cetățile înfloritoare, sunt venerat de toți, bărbați și femei; mă urmează cu miile, pentru a afla de la mine calea mântuirii, cerând, unii oracole, alții, formulele care să vindece multe boli de pe urma cărora au suferit mari chinuri. Dar de ce să mă zăbovesc asupra acestor lucruri ca și când ar avea vreo însemnătate, câtă vreme sunt cu mult mai presus de mizerabilii muritori".

A încercat, deci, să-i facă pe toți să vadă *unitatea a tot ceea ce trăiește*, explicând că a consuma carne este într-un fel o autofagie, asasinarea a ceea ce ne este mai apropiat. Voia să-i facă pe oameni să treacă printr-o purificare nemaivăzută. Elocvența sa se exprimă în gândul că *tot ceea ce trăiește este unul*, zeei, oamenii și animalele. *Unitatea celor care viețuiesc* este gândul parmenidian al unității ființei, sub o formă infinit mai fecundă; i se adaugă o simpatie profundă cu întreaga natură, o compasiune care se revarsă asupra a toate. Scopul existenței i se pare a fi repararea relelor provocate de ură, proclamarea, într-o lume a urii, a gândului unității, oferirea unui remediu pretutindeni unde își face apariția suferința, urmare a urii. Suferă că trebuie să trăiască în această lume a chinurilor și a contradicției; nu-și poate explica prezența în această lume

altfel decât ca urmare a unei culpe; a trebuit fără îndoială, ca într-o epocă oarecare, necunoscută, să fi săvârșit o crimă, un omor, un sperjur. Existența lui într-o asemenea lume nu poate fi decât urmarea unei culpe.

El este filosoful *tragic*, contemporanul lui Eschil. Ce impresionează cel mai mult la el este extraordinarul său pesimism, dar un pesimism activ, și nu chietist. Dacă opiniile sale politice sunt democratice, gândirea sa funciară se străduiește să-i aducă pe oameni la "societatea de prieteni" a pythagoreicilor; urmărește deci reforma socială și abolirea proprietății. Pentru a întemeia domina exclusivă a dragostei fraterne, și-a ales viața profetului rătăcitor, după ce a dat greș la Agrigent. Influența sa este de domeniul influențelor pythagoreice care se dezvoltă la acea epocă (dar nu în Sicilia). În 440, pythagoreicii, alungați de peste tot, se retrag la Rhegium; înfrângerea pythagoreicilor trebuie în mod evident pusă în legătură cu surghiunirea lui Empedocles și cu moartea sa în Peloponez. Este de altfel foarte posibil că nu a avut relații directe cu pythagoreicii; a fost mai târziu acuzat de a fi trădat secretul esențial al sectei. E adevărat că el se găsește în aceeași relație cu misticismul pythagoreic și orfic, ca și Anaxagoras cu mitologia helenică. Leagă aceste instincte religioase de niște explicații științifice. Este raționalist, și din acest motiv urât de cei credincioși. Fără să mai socotim că el admite întreaga lume a zeilor și demonilor, în realitatea căreia crede la fel de mult ca în cea a oamenilor. El însuși se simte un zeu în exil; suspină gândindu-se la culmile cinstirii și fericirii de pe care s-a prăbușit: "Plângeam și mă lamentam când am dat ochii cu aceste locuri necunoscute". Blestemă ziua în care a atins cu buzele sale hrana înșăngerată; aceasta i se pare a fi fost crima sa, pângărirea prin omor. Descrie suferințele celor dinții criminali: mânia eterului care i-a azvârlit în mare, marea i-a azvârlit pe pământ, pământul îi împinge spre flăcările soarelui, și acesta îi trimite îndărăt spre eter. Astfel, fiecare îl primește din mâinile celui alt, dar cu toții îl urăsc. Și astfel se pare că devin oamenii muritori: "O, stirpe nefericită și lipsită de noroc a muritorilor, din ce discordie, din ce plângeri ai purces!" Muritorii i se par deci a fi zei decăzuți și pedepșiți. Pământul este o peșteră întunecată, câmpia nefericirii, vizuina crimei, resentimentului și a altor Kere, a maladiilor, a putreziciunii. Pământul se întemeiază pe antagonismul unei mulțimi de demoni. Deris și Harmonia, Callisto și Aischre, Thoosa și Denaie, Nemerte și Asapheia, Physo și Phtimene (natura și distrucția). Oamenii sunt slabi, acumularea nefericirilor îi amenință și-i buimăcește. Ei se zbat de-a lungul unui fragment mărunț de viață de netrăit, apoi un destin prematur îi răpește și-i risipește asemenea fumului. Nu socotesc real decât obstacolul de care se izbesc; dar oricare din ei se laudă a fi descoperit el totul, - deșertăciune! Căci totul nu este decât venit a fi nici

văzut nici auzit de oameni, nici înțeles cu inteligența. Empedocles se înversunează cu violență să descrie această ignoranță.

În această lume a discordiei, a suferinței și a conflictului, el nu descoperă decât un singur principiu care să-i garanteze o ordine cu totul deosebită a lumii: este Aphrodita; toată lumea o cunoaște, dar nu ca pe un principiu cosmic. Viața sexuală i se pare tot ce poate fi mai bun și mai nobil, rezistența cea mai puternică în fața instinctului discordiei. Aici își face apariția cu cea mai mare evidență tendința părților despărțite de a se uni pentru a zămisli o nouă ființă. Ceea ce își aparținea laolaltă a fost despărțit și aspiră să se reunească. *Philia* vrea să triumfe asupra imperiului lui *neikos*; el o denumește Philotes, Storge, Cypris, Aphrodita, Harmonia. Resortul intim al acestei tendințe este nostalgia asemănătorului; uniunea celor disparate dă naștere bucuriei, în măsura în care ființa resimte nevoia și gustul asemănătorului și dezgustul față de disimilare. Nu putem vedea pământul decât cu ajutorul pământului, apa cu ajutorul apei, eterul cu ajutorul eterului, dragostea cu ajutorul dragostei, ura cu ajutorul urii. Or, gândirea adevărată a lui Empedocles este *unitatea a tot ceea ce se iubeste*; există în toate lucrurile un element care le împinge să se amestece și să se unească, dar de asemenea și o forță ostilă care le desparte cu brutalitate: aceste două instincte sunt în luptă unul cu altul. Lupta lor produce întreaga devenire și întreaga destrucție. Este o ispășire, o pedeapsă teribilă - să fii astfel supus urii.

Migrația prin toate aceste elemente corespunde, în ordinea naturii, metempsihozei lui Pythagoras; Empedocles el însuși își amintește a fi fost pasăre, tufiș, pește, băiat și fată. El folosește în asemenea cazuri expresia mitică a pythagoreicilor. Ceea ce îl face greu de înțeles este că, la el, gândirea mitică și gândirea științifică înaintază una alături de alta; el călărește doi cai în același timp, sărind când pe unul când pe altul. Ici și colo alegoria devine perceptibilă în locul mitului; astfel, el crede în toți zeii, dar elementele naturii sunt cele pe care el le denumește zei. Interpretarea lui Apollo este cea mai remarcabilă dintre toate, căci el vede în acest zeu Spiritul. "Nu ne putem apropia de el și nici nu-l putem atinge cu mâinile, nu are cap care să se înalțe mai presus de membrele sale, nu are nici ramuri care să-o pornească din trunchi, nici picioare, nici genunchi rezezi, nici sex; el nu a fost creat decât ca spirit, *phren*, sfânt și nespus de mare, ale cărui gânduri rezezi străbat lumea". Zeii, pe lângă toate acestea, sunt toți deveniți și nu veșnici (ei nu sunt decât *makraiones*). Spiritul nu este motorul mișcării, așa cum gândea Anaxagoras. Dar ajunge să ne facă să înțelegem întreaga mișcare îndată ce ea este însuflețită de ură sau dragoste. Vedem aici, comparându-l cu Anaxagoras, că el tinde să admită un minim de *Nous* pentru a explica mișcarea, oricare ar fi ea; *Nous* i se pare încă prea complex și prea plin; plăcerea și durerea, fenomenele ultime ale vieții îi ajung, fiind

rezultatele instinctelor de atracție și de respingere. Când ele se înstăpănesc asupra elementelor, totul decurge de aici, chiar și gândirea. Empedocles înlocuiește *Nous*-ul indistinct prin *philia* și *neikos*, care sunt mai precise. Fără îndoială, el suprimă astfel orice mișcare mecanică, în timp ce Anaxagoras nu-i atribuia lui *Nous* decât declanșarea mișcării și concepea mișcările subsecvente ca fiind efecte indirecte. Era *logic* astfel; căci ar putea un lucru mort, o ființă rigidă să acționeze asupra altei ființe rigide? Nu există explicație mecanică a mișcării, ea nu poate fi explicată decât pornind de la impulsuri, de la acte psihice. Ele doar pot să miște, nu o *singură dată*, ci constant și pretutindeni. însă problema capitală pentru el constă în a face să se nască *lumea ordonată* din aceste instincte opuse, fără ajutorul nici unui scop, al nici unui *Nous*; se mulțumește cu acel gând grandios, că, printre nenumăratele forme monstruoase și imposibile ale vieții, pot să se găsească unele care să fie bine articulate și apte de viață; buna adaptare determină numărul ființelor existente. Sistemele materialiste nu au abandonat nicio-dată această idee. întâlnim o aplicație anume a ei în teoria lui Darwin.

Dragostea, în uniunile pe care le înfăptuiește, nu se preocupă să adapteze, ci să unească. Ea împerechează totul, creează trupuri de tauri cu capete omenești, oameni cu capete de tauri, ființe deopotrivă bărbătești și femeiești și monștrii posibili. Puțin câte puțin, membrele se adună laolaltă tot mai armonios, mereu călăuzite de afinitatea asemănătorului cu asemănătorul.

Acestea sunt forțele motrice; dar cele ce sunt mișcate, sunt ființele așa cum și le imagina Parmenides: ne-devenite, indestructibile, invariabile. în vreme ce Anaxagoras admitea că toate calitățile sunt reale, deci eterne, Empedocles nu găsește reale decât *patru* realități: pământul, focul, apa și aerul... Aceste patru elemente primordiale cuprind în ele întreaga materie, care nu poate nici spori, nici scădea. Fizica s-a menținut la acest principiu timp de 2000 de ani. Nici un fel de combinație nu le poate altera calitățile; nu se amestecă între ele decât atunci când particulele unui corp pătruns în interstițiile care separă particulele altui corp; chiar și când amestecul este total, nu există în fond decât un amalgam de particule. Invers, când un corp se naște dintr-un altul, el nu se transformă în acest altul, ci substanțele se degajează din prima lor combinație. Dacă două corpuri sunt în mod substanțial despărțite unul de altul, și dacă totuși acționează unul asupra altuia, aceasta are loc prin desprinderea particulelor minuscule și invizibile care pătrund pătrund prin orificiile celui alt corp. Cu cât orificiile unui corp corespund mai exact efluviilor și particulelor unui alt corp, cu atât ele sunt mai apte să se amestece laolaltă; astfel, spune el, corpurile de același fel și căroră le vine mai ușor să se amestece sunt corpuri prietene, asemănătorul își dorește asemănătorul; ceea ce nu se poate amesteca se urăște. Veritabilele motoare sunt întotdeauna *philia* și *neikos*, adică există un raport necesar între

efectele lor și forma lucrurilor. Trebuie ca aceste corpuri să fie amestecate și conforme, astfel încât să fie analoage și să-și corespundă; numai atunci se produce *philia*.

Dar ceea ce dă naștere lucrurilor este la origine *ananke*, și nu inteligența. *Philia*, și ca este obtuză; ea nu cunoaște decât o tendință, către ceea ce îi este asemănător. Toate mișcările, potrivit lui Empedocles, se nasc în chip *non-mecanic*, dar nu duc decât la un rezultat mecanic; amestec ciudat de vederi materialiste și idealiste. Vedem aici o supraviețuire a gândirii lui Anaxagoras: toate lucrurile nefiind decât un amalgam de materii primordiale, dar de data aceasta nu în număr infinit, doar a patru *homoemerii*. Pe urmă și o încercare de a aboli acest *dualism al mișcării*, admis de Anaxagoras, acțiune a lui *Nous*, și mișcare provenită din șoc. Căci Empedocles a văzut pe bună dreptate că două ființe absolute diferite nu pot exercita una asupra alteia nici un efect de șoc. Dar el nu a mai reușit pe de-a întregul să regăsească în orice specie de mișcare ulterioară această forță motrice primordială, *philia* și *neikos*, ca singure acționând, singure principii motoare. Concluzia e că dacă ne imaginăm *philia* ca fiind singura forță acționând, după o scurtă mișcare, simultană, totul se imobilizează din nou. Dacă ne imaginăm *neikos* singură acționând, după o separare absolută, totul va reveni în imobilitate. Trebuie deci ca aceste două principii să fie în luptă una cu alta. El se apropie aici de Heraclit glorificând *polemos*, părintele oricărei acțiuni simultane, și din nou se va ajunge la inexistența mișcării; trebuie, deci să alterneze perioadele de preponderență a uneia și a celeilalte. în *Sphairos* domnesc la origine armonia și repaosul; apoi ura începe să se agite și totul se risipește în toate sensurile; apoi acționează dragostea, se formează un vârtej în care elementele se amestecă și dau naștere diferitelor ființe naturale. Puțin câte puțin ura scade și cedează în fața dragostei, și așa mai departe.

Dar nu totul este limpede aici: este analogia o consecință a *philia-ei*, sau *philia* se produce în analogie? Și atunci de unde vine analogia? Evident sunt aici, la Empedocles, germenii unei concepții pur atomiste și materialiste, de exemplu, teoria *formațiilor fortuite*, adică a tuturor combinațiilor absurde posibile între elemente, dintre care unele sunt bine adaptate și viabile. Cum forța *philia-ei* și *neikos-ului* nu se lasă măsurate, Empedocles în fond nu explică nimic; nu se știe nici care din aceste două forțe învinge, nici cât de mare este această victorie. De altfel nici nu există un acord real între diferitele concepții ale lui Empedocles: pluralitatea lucrurilor este atribuită *philia-ei* deopotrivă ca *neikos-ului*. Desigur ar însemna să fim pesimiști dacă am gândi că pământul nu ar fi decât câmpul de acțiune exclusiv al «e/tas-ului. O asemenea concepție nu se acordă cu cea a unei vârste paradisiace a umanității, nici chiar cu cosmogonia lui Empedocles. Domeniul hazardului nu este definit. Teoria *aporrhoeilor* pre-

supune un spațiu vid; or, el neagă un asemenea spațiu vid, ca și Anaxagoras. Dimpotrivă, măreția sa constă în a fi *pregătit* atomismul în înțelesul său strict; l-a depășit cu mult pe Anaxagoras.

Mai rămânea de dedus o consecință naturală: reducerea acestei forțe pe care o reprezintă *philia* la o forță latentă în lucruri; Democrit considera că ajunge să admită gravitația și forma. De asemenea, odată inventate *aporrhéele*, trebuia să admită vidul, așa cum a făcut-o Democrit. Ipoteza genezei adaptării era în mod deosebit strălucită. Empedocles a intuit toate concepțiile fundamentale ale atomismului, adică ipoteza fundamentală a științelor naturale așa cum le gândeau anticii, și care, prelungită metodic, se depășește pe ea însăși, așa cum am văzut că e cazul în științele moderne ale naturii. Astfel că, în rivalitatea cu Anaxagoras, el îl depășește hotărât. Asupra unui singur punct l-a înfruntat pe Anaxagoras fără a-l fi învins, punând principiile *philia* și *neikos* pentru a elimina dualitatea mișcării. Anaxagoras nu a recurs decât o singură dată la regnul inexplicabil al lui *Nous*; Empedocles admite constant un asemenea regn, inexplicabil, impenetrabil, irațional și nici chiar astfel el nu e mulțumit. Dacă reducem întreaga mișcare la acțiunea unor forțe insesizabile, la înclinație și aver-siune, știința se dizolvă în magie.

Empedocles se menține neîncetat pe această limită, și aproape în toate el își arată un asemenea chip echivoc. Medic sau mag, poet sau retor, zeu sau om, savant sau artist, om de stat sau preot, Pythagoras sau Democrit, plutește mereu între două extreme. El reprezintă figura cea mai colorată a filosofiei vechi, el pune capăt epocii mitului, a tragediei, a orgiacului, dar în același timp se înalță cu el imaginea grecului modern, democrat, orator, raționalist, creator de alegorii, om de știință. Două secole se înfruntă în el; este din creștet până în tălpi omul *agonal*.

Voi. XIX, p. 189-201

DEMOCRIT

Puține lucruri se știu cu certitudine despre viața sa în, schimb, multe legende. Călătorii extraordinare, ruina materială, onorurile primite de la conetățeni, singurătatea în care și-a trăit viața, marea putere de muncă. O tradiție târzie afirmă că știa să rădă de orice și de toate...

Democrit și Leucip pornesc de la eleați. Dar punctul de pornire al lui Democrit stă în faptul că el crede în realitatea mișcării, pentru că gândirea e mișcare. E punctul său de atac: mișcarea există, căci eu gândesc și gândirea are realitate. Dar dacă există mișcare, trebuie să existe un spațiu vid, ceea ce înseamnă că non-ființa este la fel de reală ca și ființa. Dacă spațiul ar fi cu totul plin, nu ar putea exista mișcare în el. Într-adevăr: 1. mișcarea în spațiu nu poate avea loc decât în vid, căci plinul nu poate primi în sine nimic care să-i fie eterogen; dacă două corpuri ar putea ocupa un același loc în spațiu, ar putea intra acolo o infinitate de corpuri căci cel mai mic l-ar putea primi în sine pe cel mai mare; 2. rarefierea și condensarea nu se explică decât prin spațiul vid; 3. creșterea nu se explică decât pentru că hrana pătrunde în interstițiile corpului; 4. într-un vas plin de cenușă se mai poate turna încă la fel de multă apă ca și atunci când ar fi fost gol, cenușa dispărând în interstițiile vide ale apei. Non-ființa este, deci, de asemenea și plinul, *naston* (de la *nasso*, *strâng*), este *stereon*. Plinul este ceea ce nu cuprinde nici un *kenon*. Dacă orice mărime ar fi divizibilă la infinit, n-ar mai exista nici un fel de mărime, n-ar mai exista ființă. Dacă trebuie să mai subziste un plin, adică o ființă, nu trebuie ca diviziunea să poată merge până la infinit. Dai' mișcarea demonstrează deopotrivă ființa ca și nonființa. Dacă ar exista doar non-ființe, nu ar mai exista mișcare. Rămân *atomii*. Ființa este unitatea indivizibilă.

Dar dacă aceste ființe trebuie să acționeze unele asupra altora prin socuri, e necesar ca ele să fie de natură identică. Democrit afirmă deci, odată cu Pythagoras, că ființa trebuie să fie asemănătoare cu sine în toate punctele sale. Ființa nu aparține unui punct anume în mai mare măsură decât altui punct. Dacă un atom ar fi ceea ce un alt atom nu ar fi, ar exista o non-ființă, ceea ce este o contradicție. Doar simțurile noastre sunt cele care ne arată lucrurile diferite din punct de vedere *calitativ*. Le numim atunci *idei* sau *schemata*. Toate însușirile sunt *nomoi*, ființele nu diferă decât prin cantitate. Trebuie deci ca toate calitățile să fie reduse la diferențe *cantitative*. Ele nu se deosebesc decât prin formă (*rhymos*, *schema*), prin ordine (*diathinge*, *taxis*), prin poziția (*trope*, *thesis*). A se deosebi de N prin formă, AN de NA prin ordine, Z de N prin poziție. Principala deosebire este cea prin formă, care indică diferența de mărime și de greutate. Greutatea aparține fiecărui corp (ca măsură a tuturor cantităților sale). Toate ființele fiind de aceeași natură, greutate trebuie să le aparțină deopotrivă tuturor, adică: la aceeași masă, aceeași greutate. Ființa este deci definită ca fiind plinul, dotat cu o formă, având o greutate; corpurile sunt identice acestor predicate. Întălmim aici distincția care revine și la Locke: *calitățile primare* aparțin lucrurilor în sine, în afară de reprezentarea noastră; nu se poate face abstracție de ele; ele sunt întinderea, impermeabilitatea, forma, numărul. Toate celelalte

calități sunt *secundare*, produse prin acțiunea calităților primare asupra organelor noastre de simț cărora ele nu le sunt decât impresii: culoare, sunet, gust, miros, duritate, moliciune, netezime, asperitate etc. Putem face deci abstracție de natura corpurilor în măsura în care ea nu este decât acțiunea nervilor asupra organelor simțurilor.

Un lucru ia naștere când se produce o anumită grupare de atomi; el dispare când această grupare se desface, se schimbă când se schimbă situarea sau dispunerea acestui grup sau o parte din el este înlocuită de o altă parte; se mărește dacă i se adaugă alți atomi. Orice acțiune a unui lucru asupra altui lucru se produce prin șocul, ciocnirea atomilor; dacă e vorba de o separare în spațiu se recurge la teoria *aporrhoei*. Vedem deci că Empedocles a fost folosit din plin în învățătura sa, căci el a fost cel care a deslușit dualismul mișcării la Anaxagoras și care făcuse recurs la acțiunea magică. Democrit adoptă o poziție opusă. Anaxagoras recunoștea patru elemente; Democrit s-a străduit să le caracterizeze pornind de la atomii de aceeași natură. Focul este făcut din atomi mici și rotunzi; în celelalte elemente sunt amestecați atomi diferiți; elementele nu se deosebesc decât prin mărimea părților lor. Din cauza aceasta apa, pământul, aerul se pot naște unul dintr-altul prin disociere.

Democrit gândește laolaltă cu Empedocles că numai asemănătorul acționează asupra asemănătorului. Teoria acelor *pores* și *aporrhoei* o pregătește pe cea a *kenon*-ului. Punctul de plecare al lui Democrit, realitatea mișcării, îi este comun cu Anaxagoras și Empedocles, probabil la fel și deducția sa care pleacă de la realitatea gândirii. Cu Anaxagoras el are comun *Apeira*, sau materiile originare. Firește, el pornește mai ales de la Parmenides, este cel care-i domină toate concepțiile fundamentale. El se reîntoarce la primul sistem al lui Parmenides, potrivit căruia lumea se compunea din ființă și non-ființă. Împrumută de la Heraclit credința absolută în mișcare, ideea că orice mișcare presupune o contradicție și că conflictul este părintele tuturor lucrurilor.

Dintre toate sistemele antice, cel al lui Democrit este cel mai logic, el presupune ca fiind pretutindeni prezentă necesitatea cea mai strictă, nu există nici întrerupere bruscă, nici intervenție străină în cursul natural al lucrurilor. Doar gândirea se desprinde de orice concepție antropomorfică a mitului, și ajungem în sfârșit la o *ipoteză* utilizabilă din punct de vedere științific; această ipoteză, materialismul, a fost totdeauna de cea mai mare utilitate. Este concepția cea mai terestră; pornește de la calitățile reale ale materiei, nu caută dintr-o dată, ca în ipoteza lui *Nous* sau cauzele finale ale lui Aristotel, să depășească forțele cele mai simple. E o gândire mărească întoarcerea la manifestările nenumărate ale unei forțe unice, de specie cea mai comună, pentru a explica universul dominat de ordine și finalitate strictă. Materia care se mișcă conform legilor celor mai

generale, dă naștere, cu ajutorul unui mecanism orb, unor efecte care par scopurile unei înțelepciuni supreme. Să citim în Kant, *Istoria naturală a cerului*, (pag. 48, ediția Rosenkrantz): "Admit că materia întregului univers se găsește într-o stare de dispersie generală și din aceasta face un haos desăvârșit. Văd substanțele formându-se în virtutea legilor comune ale atracției și modificându-și prin șocuri mișcarea. Gust plăcerea de a vedea un tot bine ordonat născându-se fără ajutorul unor fabule arbitrare, ca efect al legilor mecanice bine cunoscute, și acest tot este atât de asemănător universului pe care-l avem sub ochi încât nu mă pot împiedica să-l socotesc a fi însuși acest univers. Nu voi contesta deci că teoria lui Lucrețiu sau a predecesorilor săi, Epicur, Leucip și Democrit, prezintă o mare analogie cu propria mea teorie. Mi se pare că s-ar putea spune aici într-un sens, fără o prea mare imprudență: «Dați-mi materia, și am să vă fac o lume»". (Vezi, Fr. Alb. Lange. *Geschichte des Materialismus*.)

Iată cum își reprezintă Democrit formarea unei lumi date: atomii plutesc permanent agitați în spațiul infinit; din antichitate încă a fost blamat acest punct de plecare spunându-se că lumea ar fi fost mișcată și s-ar fi născut din "întâmplare", prin hazard, *concursu quodam fortuito*, că "hazardul orb" ar domni în gândirea materialiştilor. Dar aceasta este un mod foarte puțin filosofic de a ne exprima. Ceea ce trebuie spus este că există o cauzalitate fără finalitate, *ananke* fără intenții. Nu e aici vorba de hazard, ci de un ansamblu de legi riguroase, însă neraționale...

Democrit deduce orice mișcare din spațiul vid și din gravitație. Atomii grei cad și fac să urce în sus atomii ușori sub presiunea lor. Mișcarea originară este, bineînțeles, verticală, o cădere regulată și veșnică în infinitul spațiului; nu i se poate indica viteza, căci spațiul fiind infinit și căderea regulată, nu există pentru ea o viteză drept criteriu de măsură...

Cum au ajuns atomii să facă mișcări laterale, să formeze vârtejuri în regularitatea combinațiilor care se formau și se desfăceau? Dacă totul cădea cu aceeași viteză, aceasta ar fi echivalent cu repaosul absolut, viteza fiind egală, ei se întâlnesc, unii sunt respinși, se produce o mișcare giratorie. Vârtejul acesta apropie la început ceea ce este de aceeași natură. Când atomii în echilibru sunt atât de numeroși încât nu se mai pot mișca, cei mai ușori sunt respinși către vidul exterior, ca și cum ar fi expulzați; ceilalți rămân laolaltă, se împletesc între ei și formează un fel de conglomerat... Fiecare din aceste conglomerate care se separă din masa corpurilor primitive constituie o lume; există un număr infinit de lumi. S-au născut, vor pieri.

De fiecare dată când ia naștere o lume, înseamnă că o masă produsă de șocul atomilor eterogeni s-a separat, s-a despărțit; părțile, cele mai ușoare sunt împinse în sus; sub efectul combinat al forțelor opuse, masa intră în rotație, ele-

mentele respinse în afară se depun la exterior ca o peliculă. Această anvelopă se subțiază tot mai mult, anumite părți din ea fiind antrenate spre centru de mișcarea de rotație. Atomii centrali formează pământul, cei care se ridică în sus formează cerul, focul, aerul. Anumiți atomi formează mase dense, însă aerul care le antrenează este el însuși antrenat într-un vârtej rapid; se usucă puțin câte puțin și ajung să ia foc datorită rapidității mișcării (e vorba de aștri). La fel, particulele corpului terestru sunt puțin câte puțin smulse de vânt și de aștri și se infiltrează în apă prin interstii și adâncituri. Pământul se solidifică astfel. Treptat el ajunge să ocupe o poziție fixă în centrul universului; la început, când era încă mic și ușor, se mișca de ici colo. Soarele și luna, la un stadiu mai vechi al formației lor, au fost sorbiți de masele care se mișcau în jurul nucleului terestru și s-au găsit astfel atrase în sistemul nostru sideral.

Nașterea ființelor însuflețite. Esența sufletului stă în forța sa însuflețitoare; ea este cea care mișcă ființele însuflețite. Gândirea este o mișcare. Sufletul trebuie deci să fie făcut din materia cea mai mobilă, din atomi subțili, netezi și rotunjiți (de foc). Particulele acestea de foc sunt răspândite în tot corpul; între toți atomii corporali se intercalează câte un atom de suflet. Ei se mișcă perpetuu. Prin subtilitatea și prin mobilitatea lor ei riscă să fie smulși din corp de către aerul înconjurător. De aceasta ne apără respirația care ne aduce fără încetare din afară noi atomi de foc și de suflet pentru a înlocui atomii dispăruți, și care îi respinge spre înlăuntrul corpului pe acei atomi care ar vrea să scape în afară. Dacă respirația încetează focul interior scapă în afară. Rezultatul e moartea. Aceasta nu se produce deodată, într-o clipă; se poate ca viața să fie restabilă după dispariția unei părți a sufletului. *Somnul - moarte aparentă...*

Teoria percepțiilor prin simțuri. Contactul nu e imediat, se realizează cu ajutorul așa numitelor *aporrhoi*. Acestea pătrund în corp prin simțuri și se răspândesc în toate părțile corpului; de aici se naște reprezentarea pe care o avea despre lucruri. Sunt necesare două condiții: o anumită forță a impresiilor și afinitatea organelor care le primesc. Numai asemănătorul poate resimți ceea ce îi este asemănător, percepem lucrurile cu ajutorul părților din ființa noastră care sunt analoage acestor lucruri...

Percepția este identică cu gândirea. Și una și cealaltă sunt modificări mecanice ale materiei sufletului; dacă sufletul este adus de această mișcare la o temperatură convenabilă, el percepe exact obiectele, gândirea e sănătoasă. Dacă mișcarea îl încălzește sau îl răcește în exces, reprezentările sunt false și gândirea este nesănătoasă. De aici pornesc adevăratele dificultăți ale materialismului, pentru că el începe să-și simtă el însuși propriul *protonpseudos*. Tot ceea ce este obiectiv, are întindere, acționează, deci e material, tot ceea ce materialismul consideră drept fundamentul său cel mai solid nu este decât un dat

extrem de mediat, un concret extrem de relativ, care a trecut prin mecanismul creierului și s-a acomodat formelor timpului, spațiului și cauzalității, datorită cărora el se înfățișează ca având întindere în spațiu și acționând în timp. Dintr-un asemenea dat materialismul vrea în prezent să deducă singurul dat imediat, reprezentarea. Dar aceasta constituie un prodigios sofism al unei *petitio principii* în serie; dintr-o dată ultima verigă a lanțului apare ca fiind punctul de pornire de care depindea dinainte prima verigă a lanțului. Astfel materialismul a putut fi comparat cu baronul din fabulă care, atunci când traversa călare un râu, își ridica în sus calul strângându-l între pulpe, și se ridica pe sine însuși trăgându-se în sus de peruca proprie. Absurditatea constă în faptul că se pleacă de la un dat obiectiv, când, de fapt, orice dat obiectiv este determinat în mai multe feluri de către subiectul care gândește și dispare cu totul când se face abstracție de subiect. Pe de altă parte, materialismul este o ipoteză prețioasă și de un adevăr relativ, chiar și după ce a fost descoperit acel *proton pseudos*; el constituie o reprezentare comodă în științele naturale, și toate rezultatele îi rămân adevărate pentru noi, dacă nu în absolut. E vorba de o lume care este a noastră, și la producerea căreia noi cooperăm toată vremea.

I-am rămâne datorii lui Democrit multe sacrificii funerare chiar dacă n-ar fi decât pentru a îndrepta cât de puțin nedreptățile săvârșite în trecut în ce-l privește. Este într-adevăr un lucru rar ca un scriitor de importanță considerabilă să fi suferit atâtea atacuri din atâtea motivări diverse. Teologii și metafizicienii au îngrămădit asupra lui obiecțiile lor vechi față de materialism. Divinul Platon nu a mers chiar până la a-i socoti scrierile atât de primejdioase încât urmărirea să le distrugă printr-un autodafe particular? Și n-a fost împiedecat de la aceasta decât gândindu-se până la urmă că era, oricum, prea târziu, că otrava se răspândise deja. Mai târziu, obscuranțiștii din antichitate s-au răzbunat pe el, introducând sub numele său, printr-o adevărată contrabandă, scrierile lor de magie și alchimie, ceea ce l-a împovărat pe acest părinte al tuturor tendințelor raționaliste cu reputația unui mare magician. Creștinismul atunci născându-se, în sfârșit, a reușit să pună în aplicare planul energetic al lui Platon; și fără îndoială un secol anticosmic avea în mod necesar să considere scrierile lui Democrit, ca și pe cele ale lui Epicur, ca fiind întruparea păgânismului. I-a rămas în sfârșit epocii noastre rolul de a-i nega omului măreția filosofică și de a-i atribui un temperament de sofist. Toate aceste atacuri se desfășoară pe un teren pe care nu-l mai putem apăra.

Fragmentele de *Morali* au, în parte, un ton fluent, de om de lume, precum și o formă frumoasă. Nu amintesc nici de stoicism, nici de platonism, ci, pe ici, pe colo, te fac să te gândești la Aristotel și la *metropathia* sa.

Ele nu sunt deloc nedemne de Democrit. E o problemă psihologică să poți fi sigur cine le-a scris. Tradiția nu dovedește nimic... La aceasta se adaugă obscuritatea în care ne aflăm în continuare în ce-l privește pe Leucip. Presupunând că el ar fi inventatorul ideii principale, putem totuși să-i atribuim și lui Democrit o mare diversitate de vederi.

Totți materialişti consideră că dacă omul este nefericit, aceasta înseamnă că el nu cunoaște natura. *Sistemul Naturii**, începe cu aceste cuvinte: "Omul este nefericit pentru că nu cunoaște Natura".

În problema *creației lumii*, Democrit știe precis cum stau lucrurile. O suită nesfârșită de ani, la fiecare o mie de ani câte o pietricică adăugată celorlalte, și pământul sfârșește prin a fi ceea ce este acum.

În ce privește problema *originii lumii*, el a făcut de asemenea cu totul și cu totul lumină.

Materialismul este elementul conservator în știință ca și în viață. Etica lui Democrit este conservatoare.

"Mulțumește-te cu lumea așa cum este ea", acesta e canonul moral pe care l-a produs materialismul. O deplină virilitate a gândului, și a cercetării se arată în gândirea lui Democrit. Cu toate acestea el nu pierde simțul poeziei. Aceasta o dovedește propria sa descriere, judecățile sale despre poeți, pe care-i consideră profeți ai adevărului (acesta i se pare un lucru firesc).

Nu credem în povești, dar le simțim totuși forța poetică.

Caracteristică a gândirii lui Democrit:
Gustul pentru știință. *Aitai*. Călătorii.
Claritate. Adversitate față de bizarerie.
Simplitatea metodei.
Avânt poetic (poezie a atomismului).
Sentiment al unui puternic progres.
Încredere absolută în sistemul său.
Răul exclus din sistemul său.

Liniște a sufletului, rezultatul studiului științific. Pythagoras.

Neliniști mitice: raționalism.
Neliniști morale: asetism.
Neliniști politice: chietism.
Neliniști conjugale: adoptarea unui fiu.

Cf. Lange, *Geschichte des Materialismus*.

Vauvenargues spune cu dreptate că marile gânduri vin din inimă. În morală se află cheia fizicii lui Democrit. Cum să te simți eliberat de orice Lucru care nu poate fi cunoscut - acesta este scopul filosofiei sale. Sistemele anterioare nu-i dăruiseră acest sentiment, căci lăsau să subziste un element irațional. Din această cauză, a căutat să reducă totul la ceea ce este cel mai ușor de înțeles, căderea, șocul ciocnirii.

Voia să se simtă în lume ca într-o încăpere luminoasă. Raționalist într-un pat, părinte al raționalismului, el se acomoda în felul său cu zeii, cu spectacolul jertfelor etc.

Democrit trebuie fără îndoială să fie trecut de asemenea printre melancolici...

Scopul este *otium litteratum*: "să aibă liniștea".

Democrit, un Humboldt al lumii vechi.

Se simte împins să rătăcească prin lume. Se reîntoarce sărac și lipsit de resurse, constrâns, asemenea unui cerșetor, să trăiască din pomana fratelui său. Cetatea sa natală îl consideră a fi un om miraculos. I se refuză o îngropăciune onorabilă, până în ziua când rudele sale iau partea defunctului și se ridică monumente în cinstea celui care, disprețuit în timpul vieții, a fost cât pe aci să moară de foame.

Își rezolvă prea repede îndatorirea de a construi universul și a construi morala. Problemele cele mai profunde îi rămân ascunse. Pentru că voința este cea care constituie resortul cercetării sale; ceea ce vrea el este să termine cu toate și să ajungă la cunoșterea ultimă. Se aranjează în această muncă, și aici își găsește siguranța și încrederea în sine. Nu remarcase până la el, atunci când a trecut în revistă sistemele predecesorilor, o abundență infinită a unor puncte de vedere diferite; a păstrat de la rari săi predecesori ceea ce era omogen cu vederile sale, ceea ce i se părea inteligibil și simplu, și a condamnat, fără menajamente, intruziunea unei lumi mitice. Este deci un raționalist plin de încredere; crede în virtutea eliberatoare a sistemului său și elimină din el tot ceea ce este rău sau imperfect.

Este astfel primul dintre greci care a înțeles *caracterul* spiritului științific, care constă în a explica în chip coerent o mulțime de fenomene, fără a introduce în momentele dificile vreun *deus ex machina*. Acest nou tip de gândire i-a impresionat pe greci. Un asemenea devotament față de știință, care a avut drept rezultat o viață de rătăcirii și neliniști, plină de privații, și, la sfârșit, o bătrânețe petrecută în sărăcie, era contrară unei culturi armonioase, unei mediocrități armonioase. Democrit el însuși simțea că exista aici un principiu nou de viață; el considera că o descoperire științifică este ceva mai prețios și mai sublim decât imperiul persan. Credea a fi găsit în viața omului de știință

scopul oricărui eudemonism. Condamna din acest punct de vedere viața vulgarului și pe cea a vechilor filosofi. Explica suferința și relele umanității prin faptul că ea duce o viață neștiințifică și mai ales prin frica pe care o simt oamenii față de zei. Se gândea fără îndoială atunci la marele său înaintaș Empedocles și la sumbra sa mitologie. Avea o încredere absolută în rațiune. Lumea și oamenii, după cele ce credea el, îi fuseseră dezvăluite lui, astfel că respingea vâlurile și bornele pe care alții le impun acestei rațiuni. O viață științifică la vremea aceea consituia un paradox, și Democrit se comporta ca un apostol entuziast al doctrinei noi. De aici flacăra poetică a expunerii sale, care nouă ni se pare puțin ostentativă. Poezia nu intră în sistemul său, ci în credința pe care o are el în acest sistem. La fel trebuie să ne explicăm și entuziasmul pythagoreicilor față de Număr; primii comentatori ai cunoașterii științifice au fost priviți de greci cu priviri pline de un fel de uimire a beției.

Metoda de gândire a lui Democrit avea deci, din punctul lui de vedere, o valoare morală; credea că oamenii ar fi fericiți dacă metoda sa științifică ar fi ajuns să fie pusă în aplicare; prin aceasta ne face să ne gândim la Auguste Comte. Această credință l-a făcut să fie poet, oricât de puțin ar fi aici poezia în cauză. Și-a dedicat întreaga viață efortului de a pătrunde tot felul de adevăruri cu ajutorul metodei sale. A fost astfel primul care a explorat sistematic toate științele.

Democrit, o frumoasă natură greacă, asemănător unei statui, în aparență rece, dar însuflețit de un foc tainic.

Obişnuim să-i disprețuim puțin pe democritienii zilelor noastre, pe bună dreptate. Căci ei sunt oamenii care nu au învățat nimic, suflete seci. Atomismul în sine comportă o poezie grandioasă. O ploaie veșnică de mici corpuri diferite care cade cu mișcări foarte variate și, plouând astfel, se împletesc până ajung să formeze un vârtej.

Subtilitatea acestei *aitologia* îl caracterizează pe Democrit.

Ceea ce caracterizează atomismul lui Democrit este calitatea concretă și inteligibilă a fenomenelor naturale.

Empedocles îi unea pe atomi prin dragoste și ură. Newton este cel care a reputat triumful asupra principiului lui Democrit.

Democrit este primul care a exclus în chip riguros orice element mitic. El este primul raționalist. În acest ansamblu se plasează operele sale morale... Este firesc să-l fi admirat pe Pythagoras; viața sa însăși are ceva pythagoreic... Calomnia nu-l atinge. Fragmentele sale de *Morali* îl apără din acest punct de vedere.

Aceste opere morale arată că nucleul filosofiei sale se găsește în morală. Idealul său este să fie lăsat în pace să-și ducă viața sa liniștită de savant. Ia în considerare diferitele aspecte prin care oamenii pot ajunge să simtă neliniștea.

Entuziasmul pe care-l simte pentru știință este pythagoreic. E probabil că era matematician și muzician.

Democrit și Leucip, - "dublii". Nu pot fi amândoi novatori. Astfel, Epicur nega existența lui Leucip. Semn de impertinență...

Democrit este, desigur, discipolul. Dacă el și-a eclipsat totuși maestrul și a fondat o mare școală, trebuie să existe pentru aceasta rațiuni anume. În orice caz, el și-a depășit maestrul, și încă de departe. Aristotel îi admiră universalitatea. Călătoriile sale sunt semnul unei curiozități universale. Caracterul filosofiei sale este transparența elementelor și limpezimea. În plus, avântul poetic. În acest avânt, tocmai, se manifestă entuziasmul pentru sistemul său. Să ne gândim la toate sistemele materialiste. Toate cred că ar fi rezolvat enigma universului și i-ar fi făcut astfel fericiți pe oameni. Democrit este primul care exclude cu severitate orice element mitic. El este primul raționalist. Scrierile sale etice sunt tocmai de ordinul acesta. Ar fi surprinzător ca Democrit să nu-și fi dat seama de orientarea morală a propriului său sistem. *Athaumastia* față de ordinea fizică și față de mit îi caracterizează pe toți materialistii...

Democrit a imprimat doctrinei sale o formă frumoasă. El este un poet, ca și Lucrețiu. Aceasta explică de ce doctrina sa și-a croit drum, și numele lui Democrit a ajuns mai prețuit decât cel al lui Leucip, așa cum numele lui Amerigo a triumfat asupra adevăratului descoperitor. În cazul acesta cel mai universal din cei doi este cel care a extins sistemul asupra unor sfere noi.

(voi. XIX, passim)

PYTHAGOREICII

Pentru a înțelege principiile lor fundamentale, trebuie să pornim de la eleatism. Cum este posibilă o pluralitate? Prin faptul că non-ființa are o ființă. Ei identifică deci non-ființa cu *Apeiron*-ul lui Anaximandros, cu Nedeterminatul absolut, cu ceea ce nu are nici o însușire; acesta i se opune în mod absolut Determinatul, *Peras*. Dar amândoi constituie, compun Unul, despre care se poate spune că este și par și impar, delimitat și nelimitat, necalificat și calificat. Ei afirmă deci, împotriva eleaților, că dacă Unul există, el a fost format în orice caz din două principii, căci există atunci de asemenea o pluralitate; din unitate purcede seria de numere aritmetice (monadice), apoi numerele geometrice sau mărimile (forme spațiale). Deci Unitatea a devenit, deci există și o pluralitate. Îndată

ce avem punctul, linia, suprafețele și corpurile, avem și obiectele materiale; numărul este esența proprie a lucrurilor. Eleații spun: "Nu există non-ființa, deci totul este o unitate". Pythagoreicii: "Unitatea este ea însăși rezultatul unei ființe și al unei non-ființe. deci există în orice caz și non-ființă deci de asemenea o pluralitate".

La prima vedere este vorba aici de o speculație cu totul insolită. Punctul de pornire mi se pare a fi *apologia științei matematice* împotriva eleatismului. Ne amintim de dialectica lui Parmenides. Acolo se spune despre Unitate (presupunând că nu există pluralitate): 1. că ea nu are părți și nu este un tot; 2. deci că nu are nici limite; 3. deci că ea nu este nicăieri; 4. că nu poate nici să fie în repaos etc. Dar pe de altă parte, Ființa și Unitatea dau Unitatea existentă, deci diversitatea, și părțile multiple, și numărul și pluralitatea ființei, și delimitarea etc. Aici e vorba de un demers analog: este atacat conceptul Unității existente, pentru că el comportă predicate contradictorii, e vorba deci de un obiect contradictoriu, imposibil. Matematicienii pythagoreici credeau în realitatea legilor pe care le descoperiseră; le ajungea că existența Unității fusese afirmată pentru a deduce astfel și pluralitatea. Și ei credeau că disting esența adevărată a lucrurilor în raporturile lor numerale. Nu există deci calități, nimic altceva decât cantități, nu cantități de elemente (apă, foc etc.) ci delimitări ale nelimitatului, ale lui *Apeiron*; este analogic ființei potențiale a celui *hyle* al lui Aristotel. Astfel orice lucru se naște din doi factori opuși. Din nou aici, dualism. Un remarcabil tabel alcătuit de Aristotel (*Metaphisica*, I, 5): delimitat, nelimitat; impar, par; unu, multiplu; dreapta, stânga; masculin, feminin; imobil, agitat; drept, curb; lumină, tenebre; bun, rău; patrat, oblung. Aceasta amintește de tabela model a lui Parmenides. *Ființa* este lumină, deci subtilă, caldă, activă, *non-ființa* este noaptea, deci densă, rece, pasivă.

Punctul de plecare care ne permite să afirmăm că tot ceea ce este calificativ este cantitativ se găsește în acustică...

(Teoria coardelor sonore; raportul dintre intervale; modul dorian).

Într-adevăr, muzica este cel mai bun exemplu pentru ceea ce voiau să semnifice pythagoreicii. Muzica în măsura în care nu există decât în nervii noștri și în creierul nostru; în afară de noi sau în ea însăși (în sensul lui Locke), ea nu se compune decât din raporturi numerice în ce privește ritmul, dacă e vorba de cantitatea sa, și în ce privește tonalitatea, dacă e vorba de calitatea sa, după cum îi luăm în considerare elementul armonic sau elementul ritmic. În același sens am putea exprima ființa universului, căruia muzica îi este, cel puțin într-un sens, imaginea, cu ajutorul exclusiv al numerelor. Și aici este, strict vorbind, domeniul chimiei și al științelor naturale. Este vorba de a găsi formule matematice pentru forțele absolut impenetrabile. Știința noastră este, în sensul acesta

pythagoreică. În chimie, avem un amestec de atomism și de pythagoreism, căruia Ecphantus, în antichitate, îi era socotit deschizător de drum.

Contribuția originală a pythagoreicilor este deci o invenție extrem de importantă; semnificația numărului, deci posibilitatea unei cercetări exacte în fizică, în celelalte sisteme de fizică era tot timpul vorba de elemente și de combinațiile dintre ele. Calitățile se nașteau prin combinații și prin disociere; acum în sfârșit se afirmă că aceste calități rezidă în diversitatea proporțiilor. Dar eram încă departe de la acest presentiment la aplicația exactă. Pentru moment ei s-au mulțumit cu analogii fanteziste...

(Simbolismul numerelor pythagoreice; unul este rațiunea, doi, opinia, patru, dreptatea, cinci, mariajul, zece, perfecțiunea etc.; unu este punctul, doi este linia, trei, suprafața, patru, volumul. Cosmogonie. Universul și planetele sferice. Armonia spațiilor).

Dacă ne întrebăm de ce anume putem lega filosofia pythagoreică, găsim întâi sistemul lui Parmenides, care făcea să se nască toate lucrurile dintr-o dualitate; apoi *Apeiron* al lui Anaximandros, delimitat și mișcat de focul lui Heraclit. Dar, evident, aici nu sunt decât probleme secundare; la origine a fost descoperirea analogiilor numerice în univers, punct de vedere cu totul nou. Pentru a apăra această idee împotriva doctrinei unitare a eleaților, ei au trebuit să construiască noțiunea de număr, a trebuit deci ca Unitatea, ea însăși, să fie efectul unei deveniri; au reluat atunci ideea heraclitiană a lui *Polemos*, părinte al tuturor lucrurilor, și a Armoniei, care unește calitățile opuse; această forță, Parmenides o numea *Aphrodita*. Ea simboliza geneza tuturor lucrurilor pornind de la octavă. Au descompus cele două elemente din care se naște numărul, în *par* și *impar*. Au identificat aceste noțiuni cu termenii filosofici deja uzuali. A denumi *Apeiron* Parul, aceasta este marea lor inovație; pentru că imparii, pe care-i numeau *gnomones*, dădeau naștere unei serii nelimitate de numere, numerele pătrate. Se întorc astfel legându-se de Anaximandros, care reapare aici pentru ultima dată. Dar ei identifică această limită cu focul lui Heraclit, a cărei misiune este în prezent să dizolve indefinitul în tot atâtea rapoarte numerale definite; este în esență o forță *calculatoare*. Dacă ar fi împrumutat de la Heraclit cuvântul *logos*, ar fi înțeles prin aceasta *proporția* (ceea ce fixează proporțiile, așa cum *peras* fixează limita). Ideea lor fundamentală este: *materia pe care ne-o reprezentăm cu totul despuțată de calitate, nu capătă decât prin raporturi numerale cutare sau cutare calitate definită*. Este răspunsul dat problemei lui Anaximandros. Devenirea este un calcul. Aceasta amintește formula lui Leibniz care spunea că muzica este *exercitium arithmeticae occultum nescientis*

se numerare animi. Pythagoreicii ar fi putut spune același lucru despre univers dar fără a putea spune *cine* face acest calcul.

(voi. XIX, p. 214-224)

SOCRATE

Socrate este un plebeu incult, și care nu și-a corectat, prin faptul că a ajuns un autodidact, ceea ce i-a lipsit instruirii în propria sa tinerețe. El este în mod cu totul deosebit un om urât și, cum a spus el însuși, înzestrat cu pasiunile cele mai violente. Nasul plat, buzele groase, ochii ieșiți din orbite. Aristoxene (al cărui tată, Spintharos, îl cunoștea pe Socrate) aduce mărturie despre înclinația sa spre mânie. Era un autodidact în morală; uri suflu de moralitate emană de la el. Energie extremă, încordată spre o reformă morală. în aceasta stă singurul interes pe care-l prezintă.

Remarcabil este *mijlocul* de care se folosește această reformă morală; în ce privește reforma însăși, ea este și scopul pythagoreicilor; este mijlocul ales, *episteme*. Ceea ce îl deosebește pe Socrate, faptul că a ales cunoașterea ca drum al virtuții, aceasta îi definește temperamentul său filosofic; *dialectica* este *calea unică*. Lupta împotriva voluptății, dorinței, mâniei etc. este îndreptată împotriva unei *amathia* care le este cauză.

El este primul care a filosofat asupra *vieții*, și toate școlile plecând de la el sunt în primul rând filosofii ale *vieții*. O viață condusă de gândire! Gândirea slujește *vieții*, în timp ce la toți filosofii anteriori viața slujea gândirii și cunoașterii; la Socrate viața integră este scopul, pentru ceilalți este o treaptă eminentă a cunoașterii exacte. Astfel, filosofia socratică este absolut *practică*, este ostilă oricărei cunoașteri care nu este unită cu efecte morale - este folosită pentru *toți*, populară, căci susține că virtutea poate fi învățată. Nu face apel nici la geniu, nici la facultățile superioare ale înțelegerii. Până atunci oamenii se mulțumeau cu moravuri simple și cu prescripții religioase; filosofia Celor Șapte înțelepți se reduce la formula morală practică și vie, respectată în întreaga Grece. Acum începe contestarea valorii instinctelor morale; cunoașterea clară va constitui singurul merit, această cunoaștere limpede îi va aduce omului de asemenea și virtutea. Căci este credința lui Socrate că și cunoașterea și moralitatea sunt identice. Dar dacă inversăm termenii, obținem această afirmație tulburătoare: pretutindeni unde lipsește cunoașterea clară este răul (*kakon*). Aici Socrate devine *cenzorul timpului* său; el examinează în ce măsură oamenii

acționează în virtutea unor impulsuri obscure sau în deplină cunoștință; în cunoaștere limpede. El obține acest rezultat democratic, anume ca meșteșugarii cei mai umili le sunt superiori oamenilor de stat, oratorilor, artiștilor vremii sale. Să luăm un dulgher, un cazangiu, un constructor de nave, un chirurg și să le examinăm cunoștințele tehnice - fiecare din ei va ști să spună de la ce persoane și prin ce mijloace a dobândit aceste cunoștințe. Dar dacă întrebăm: Ce este dreptatea? pietatea? democrația? legea? toată lumea va crede că știe să răspundă. Socrate nu găsește însă aici decât prezumție și *amathia*. El își asumă rolul celui care chestionează, însă își convinge interlocutorii de propria lor inferioritate. Prima sa exigență este, deci, să obțină o definiție scoasă din domeniul moral, social și politic; procedeul său este dialectic sau epagogic. Lumea întreagă a ceea ce numește el *anthropina* îi apare ca o lume a *amathiei*. Există cuvinte, dar care nu sunt solid legate de nici o idee. Efortul său tinde să pună ordine în această lume, căci el crede că, odată făcută ordinea, omul nu va putea face altfel decât să trăiască potrivit virtuții. O doctrină a "bunurilor morale" constituie scopul tuturor școlilor care purced de la el, un fel de aritmetică și de măsurătoare a lumii morale. întreaga filosofie anterioară aparține încă epocii în care instinctele morale sunt intacte.

Heraclit, Anaxagoras, Democrit, Empedocles sunt impregnați de moralitate helenică, însă în formele diverse ale moralei helenice. Acum întâlnim căutarea unei morale pur omenești întemeiată pe bazele unei științe, unei cunoașteri. La cei dinainte ea era prezentă ca un suflu viu. Această morală, pur umană, căutată acum, se opune conduitei grecești tradiționale: conduita morală trebuie să fie redusă la un act de cunoaștere. Trebuie spus de asemenea că, în epocile de dezagregare, morala socratică și-a slujit cel mai bine scopul; dintre oamenii care reflectau, cei mai buni trăiau în conformitate cu o etică filosofică. O rază morală emanează deci de la Socrate; el este în aceasta profet și preot. Are sentimentul misiunii sale...

Socrate a crezut dintotdeauna că va fi condamnat, nu și-a pregătit apărarea (împiedicat de demonul său). Se gândea că venise pentru el momentul să moară, că bătrânețea i-ar fi făcut cu neputință să-și urmeze modul obișnuit de viață; credea, pe lângă acestea, că o asemenea moarte ar constitui o învățătură de mare putere. Astfel trebuie înțeleasă grandioasa sa apologie; vorbește pentru posteritate. Ce majoritate slabă a fost cea care l-a condamnat, din 557 de judecători, abia 6 sau 7 peste jumătate! Fără îndoială ei au reacționat astfel la ofensa adusă tribunalului. Xenophon spune la modul expres că ar fi fost cu ușurință achitat de către Dicasti, dacă s-ar fi arătat în cât de mică măsură mai moderat. Socrate și-a atras sentința de bună voie. Pedapsa urma să fie fixată de un verdict special al Dicastilor; acuzatorul l-a întrebat ce pedeapsă cerea el

însuși; și aici, Socrate, mai arogant decât oricând, a sugerat că ar fi vrut să fie hrănit toată viața la Prytaneu. Ca amendă, propune o mină; Platon și prietenii săi îl sfătuiesc să ceară treizeci de mine, și se declară garanți pentru aceasta. Dacă ar fi propus treizeci de mine, fără alte impertinențe, ar fi fost achitat. Însă tribunalul s-a simțit profund ofensat.

Socrate știa ce făcea; își voia moartea. Avea o ocazie magnifică să arate până la ce punct era superior oricărei frici și oricărei slăbiciuni omenești și care era demnitatea misiunii sale divine. Grotius spune că moartea l-a înălțat în întreaga sa grandoare și în toată gloria sa, asemenea unui soare tropical în amurg. Instinctele au fost învinse; luciditatea spirituală îi conduce viața și alege moartea; toate sistemele de morală ale antichității se străduiesc să atingă sau să înțeleagă acest act sublim. Socrate conjurând frica de moarte este ultimul tip de înțelept care ne mai este oferit: înțeleptul învingător asupra instinctelor prin întreaga *sophia* pe care o stăpânește. Cu el se încheie linia celor pe care-i numim *sophoi* originari și caracteristici; ne gândim la Heraclit, la Parmenides, la Empedocles, la Democrit, la Socrate. Ceea ce începe acum este o nouă epocă a *sophoi*, începând cu Platon, caractere complexe formate prin reuniunea curentelor venite de la asemenea *sophoi* originari și exclusivi. Am atins deci capătul pe care mi-l propusesem; am să vorbesc mai târziu despre școlile socratice și despre semnificația lor pentru viața helenică.

(voi. XIX, p. 227-229, 233-236)

NOTE

Nota 1. Traducerea fragmentului în ediția românească (în volumul *Filosofia greacă până la Platon*, voi. I, partea I, p. 181, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979) este: "De acolo de unde se produce nașterea lucrurilor, tot de acolo le vine și pieirea, potrivit cu necesitatea, căci, ele trebuie să dea socoteală unele altora, pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rânduiala timpului" (trad. fragm. după Simplicius, *Phys.* 24, 13, versiune românească de M. Marinescu Himu).

Nota 2. S-a făcut remarca, mai ales de către traducătorii în franceză ai cărții lui Nietzsche că acesta a ținut la traducerea prin "Indeterminat" a termenului *Apeiron* al filosofului grec. El a fost transpus în feluri variate - Infinit, Nesfârșit, Nelimitat, sau prin transcrierea termenului grec, *Apeiron*, și explicat de asemenea în feluri diferite, dar mereu cu accentuarea caracterului material pe care se presupune că i l-a atribuit gânditorul.

Nota 3. Insistența asupra aspectului moral al devenirii este cea care-l va face pe Nietzsche, cum s-a observat, să traducă termenul *hybris* nu prin greșală, și nici prin vinovăție, ci de-a dreptul prin *crimă* (Frevel).

Nota 4. (Ediția franceză a volumului are adăugate aici pasaje din textul rămas în ediția postumă, la volumul XIX al *Operei*, adică din notele pentru cursurile ținute de Nietzsche în perioada respectivă la Universitate, din care de altfel s-au preluat și celelalte texte de prelungire ale cărții. Le reproducem aici pentru că se includ în textul de față).

Două aspecte minunate i-au reținut privirea: mișcarea veșnică, negație a duratei și a imobilității, și legea unică controlând această mișcare. Sunt două intuiții amețitoare: calea științelor naturale era fără îndoială atunci foarte scurtă și puțin sigură, dar erau adevăruri în care spiritul se simțea dator să creadă, oricât ar fi fost, pe de o parte, de înfricoșătoare viziunea deschisă astfel, pe cât era,

pe de altă parte, de liniștitoare... El consideră o greșeală și o prostie credința în ceva permanent. Dar mai adaugă și gândul acesta, că tot ceea ce este supus devenirii este într-o veșnică metamorfoză, și legea acestei metamorfoze veșnice, *logosul* prezent în lucruri, este tocmai acest element unic, *pyr*, focul. Astfel, singurul lucru care este în devenire își este sieși propria lege; faptul că devine, felul în care devine, depinde de asemenea de el însuși. Dacă, deci, Heraclit nu descoperă decât un singur element unic, o face într-un sens diametral opus de cel al concepției lui Parmenides. Toate calitățile lucrurilor, toate legile, toate nașterile și toate distrugerile reprezintă manifestarea constantă a existenței Unicului; pluralitatea care este, după Parmenides, o iluzie a simțurilor, este pentru Heraclit, veșmântul, forma fenomenală a Unicului, câtuși de puțin o iluzie; Unicul nu se poate manifesta altfel... "Tot ceea ce este afectat de calități se naște și se distruge, trebuie să existe o ființă lipsită de calități", aceasta era doctrina lui Anaximandros. Devenirea este o *adikia* care trebuie ispășită prin *phthora*. Dar cum poate deveni *Apeiron-ul* un element influențat de calități, de însușiri, o devenire? Și cum o lume, supusă unei regularități veșnice, ar putea fi o sumă de *adikiai* luate fiecare în sine? Dimpotrivă, căile oricărui lucru și ale oricărui individ sunt scrise dinainte și nu pot fi transgresate de *hybris*. *Dike* se manifestă în această regularitate. Dar dacă devenirea și uitarea sunt rezultatul unei *Dike*, nu există dualitate între lumea *Apeiron-ului* și lumea însușirilor, căci aceste însușiri sunt instrumentele generării și distrugerii, deci mijloacele de acțiune ale *Dike-ii*. Mai degrabă *Arche*, Unicul, este cel care trebuie să se afirme în generare și distrugere, deci și în însușirile elementului primordial; contrar gândului lui Anaximandros, el trebuie să posede toate predicatele, toate însușirile, pentru că toate depun mărturie pentru *Dike*. Heraclit interpretează lumea pluralității, deci, ca o lume a Unicului, manifestată în toate însușirile ei diferite, însă prin asta generarea și distrugerea devin atribute tocmai ale primului principiu. *Phthora* nu mai este deloc o ispășire, o pedeapsă. Și astfel, marelui său precursor, filosofului acelei *adikia* a universului, Heraclit îi opune o cosmodiece.

(voi. XIX, p. 173, 178)

Nota 5. Dacă totul este în devenire, nici un predicat nu mai poate fi atribuit durabil unui lucru, căci orice lucru este cuprins în curgerea devenirii. Or, Heraclit a observat că predicatele opuse se atrag; așa cum a spus și Platon în *Phaidon*, despre plăcere și suferință, care sunt legate parcă printr-un nod. "În fiecare om, de exemplu, forța morții și forța vieții acționează în fiecare clipă. Viața și moartea, veghea și somnul nu fac decât să arate preponderența aparentă a uneia din forțe asupra celeilalte și pe care ea începe imediat să o piardă în

măinile rivalei sale. Cele două forțe acționează în același timp, căci conflictul lor veșnic nu îngăduie nici triumful și nici oprimarea care să dăinuie". Din aceeași sursă curg lumina orbitoare a vieții și umbra morții. Relația aceasta este zugrăvită de relația omului cu aerul care-l înconjoară (*periekori*). Ziua, acest *periekon* fiind umplut de principiul de viață al focului, omul este unit cu principiul comun, *xnon*, este deci *emphron*, stăpân pe simțurile sale, treaz și viu. Noaptea, când focul se stinge, legătura care-l unește pe om cu principiul comun se rupe. Omul este redus la sine însuși, trebuie să aprindă o lampă, adoarme, uită, moare. Nu se va trezi la viață decât la o altă apropiere a focului așa cum cărbunii fumegând, apropiați de cărbuni aprinși, ard cu o flacără de același fel. Aceasta este imaginea vieții omenești.

(voi. XIX, p. 179-180)

Nota 6. Traducerea lui Nietzsche a termenului *hybris* prin crimă a fost, cum spuneam, remarcată de editori. Se explică astfel următoarele argumentări ale lui Nietzsche în această privință (n. trad.).

Nota 7. Ignorăm cum denumea el tendința spre pluralitate... Probabil că el socotea Focul ca fiind veșnic, însă lumea devenind, ca și Anaximandros, în ideea pe care și-o făcea desigur despre *hybris*, despre nașterea lumii și despre judecata prin foc, regăsim un aspect, doar pe jumătate depășit, al gândirii lui Anaximandros; pentru Heraclit de asemenea, pluralitatea păstrează ceva de neacceptat, transformarea purului în impur nu se gândește fără o vinovăție. Metamorfoza în ansamblul său urmează legile lui *Dike*, individul izolat este absolvit de *adikia*, însă focul însuși este pedepsit de acest *limos* și de această *chresymone* pentru *hybris*-ul care este în el... Trebuie să reținem de aici că focul și *Dike* sunt unul și același lucru; focul este propriul său judecător...

(voi. XIX, p. 182-183)

Nota 8. Este o contemplare pur estetică a lumii. Orice tendință morală, ca și orice teleologie e exclusă de aici; căci Demiurgul copil nu acționează în scopuri definite, ci în virtutea unei *Dike* imanente. El nu poate acționa decât potrivit unor țeluri, și conform legii, însă el nu-și propune un anume scop. Este aici un adevărat abis între Heraclit și Anaxagoras. Și aici e punctul pe care comentatorii moderni nu l-au înțeles... Focul care se joacă veșnic în a construi lumea contemplă această construcție așa cum o contemplă însuși Heraclit, și în virtutea acestei contemplații își atribuie înțelepciunea. Unirea cu această înțelegere contemplativă, și nu cu această înțelegere lucrătoare, este înțelepciunea. Trebuie să distingem între *Dike* în forma procesului și această privire intuitivă

care înglobează totul, una este justiția immanentă sau *gnome* care acționează prin mijlocul antagonismelor, cealaltă este forța focului care domină cu privirea întregul *polemos*. Pentru a explica acest gând, trebuie să facem apel la activitatea altistului: *Dike* sau *gnome* immanentă; *polemos* care este legătura între ele, ansamblul privit ca un joc, și, judecând totul, artistul creator, el însuși identic cu opera sa. Anaxagoras vrea cu totul altceva. El consideră că o voință definită și intențională cum este voința omenească ordonează lumea întreagă. Din pricina acestei concepții teleologice Aristoteles îl numește primul filosof cu bun simț. El introduce în inima lucrurilor o facultate cunoscută de toți, cea a *voinței conștiente*, *Nous*-ul său este mai degrabă voința, în înțelesul popular al cuvântului, o voință a finalității. Pentru prima dată apare aici în filosofie antinomia grosolană între suflet și materie; pe de o parte o facultate care cunoaște, așază scopurile, dar care de asemenea vrea. care mișcă etc., și pe de altă parte, materia inertă. Este remarcabil că filosofia greacă a rezistat multă vreme acestei teorii. Nu e greacă această idee, a distincției dintre corp și suflet înțelese ca fiind, unul, material, celălalt imaterial... Punctul de vedere al lui Heraclit este autentic grec, pentru că e cu totul lăuntric. Nu există nici o opoziție între material și imaterial, acesta e adevărul. E, deci, fals să respingem această concepție despre inteligență, pentru că, potrivit lui Aristotel, Anaxagoras a fost primul care a introdus ideea de *Nous*. Și atunci cum vom judeca ideea de *ekpyrosis*⁶ Heraclit a admis, după Anaximandros, că pământul se usucă, că sfârșitul se va produce prin foc... Demiurgul copil construiește și distruge tară încetare, însă din timp în timp focul reîncepe pe noi baze; un moment de sațietate, pe urmă nevoia repara-re... Această continuă activitate constructivă și distructivă este o *chresmosyne*⁷ cum artistul are nevoie să construiască, *paidia* este o nevoie. Din timp în timp se ajunge la o saturație, nu mai rămâne nimic altceva decât focul, totul e mistuit de el. Nu *hybris*-ul, ci instinctul jocului este cel care se deșteaptă și împinge din nou către *diakomesis*.

(voi. XIX, p. 184-185, 186)

ADDENDA

Textul de față constituie anexa volumului Filosofia în epoca tragică a grecilor apărută în 1925 la Leipzig în editura Kroner și poate fi cea mai bună prezentare cu privire la elaborarea acestei opere de tinerețe a lui Nietzsche. El

este semnat de Richard Oehler, unul din primii editori ai Operei complete publicate de Nietzsche Archiv și poartă data februarie 1925.

Încă de pe când era student, Nietzsche s-a ocupat cu predilecție de filosofii presocratici. Ca profesor la Basel el își anunțase cursul pe semestrul de iarnă 1869-1870 cu prelegeri de câte două ore săptămânal despre "filosofii preplatonici împreună cu interpretarea unor texte alese" și îi scria în legătură cu aceasta în iulie 1869 lui Rohde: "în semestrul viitor voi preda filosofii de până la Platon". Proiectul nu a fost realizat. Nietzsche i-a tratat pentru prima dată pe presocratici în semestrul de vară în 1872, în prelegeri de câte trei ore săptămânal, iar cursul a fost repetat în vara lui 1873 și în 1876. S-a păstrat o transcriere îngrijită a acestor prelegeri și ea a fost publicată în volumul XIX al primei ediții de *Opere complete*.

În iarna 1872-1873 Nietzsche a hotărât să alcătuiască din aceste expuneri istorice o *Carte a filosofului* de dimensiuni ambițioase. La 8 februarie 1873 le scria astfel mamei și surorii: "De altfel, am fost foarte activ, și dacă starea sănătății și vacanța de Paști îmi vor îngădui, voi fi gata cu o nouă carte la începutul verii. Se numește, după câte îmi dau seama, *Filosofia în epoca tragică a grecilor*. De fapt transcrierea, cel puțin a părților terminate, a fost făcută încă din primăvara lui 1873. Manuscrisul trebuia să fie dăruit lui Richard Wagner de ziua lui, la 22 mai, și, probabil, o parte din el a fost citit de Nietzsche în cursul unei vizite pe care a făcut-o împreună cu Rhode la Bayreuth, de Paști 1873. În iarna 1873-1874 și în decembrie 1875 Nietzsche a mai reluat de câteva ori manuscrisul pentru prelucrare și completare. Dar nu s-a ajuns nici de data aceasta la definitivare. În cele din urmă, în decembrie 1879, când credea că îl vor lăsa puterile, Nietzsche i-a dictat mamei sale cea de a doua prefață scurtată pentru a încheia spre publicare manuscrisul în formula existentă. Dar nici cu acest ultim prilej nu s-a ajuns nici la definitivare și nici la publicare. Fragmentul ca atare, împreună cu unele completări, a fost editat pentru prima dată în volumul X al ediției de *Opere complete* în 1903. A mai apărut într-o ediție bibliofilă în editura Societății Nietzsche, la Munchen, în 1923.

Nu este o întâmplare faptul că Nietzsche s-a ocupat în repetate rânduri în cursul anilor 70 de filosofii presocratici. Aceste studii erau strâns legate de marile sale planuri filosofice din perioada respectivă care urmăreau o transformare generală a concepției despre cultură. La sfârșitul lui februarie 1873 îi scria Malwiede von Meysenburg: "Cu această scriere intru din nou într-o problemă culturală abordată la modul cât se poate de practic". Cartea s-a dezvoltat și se constituie ca o fațetă laterală a *Nașterii tragediei* (scrisoarea către Gersdorff, 24 februarie 1873). "E *Nașterea tragediei* văzută dintr-un alt unghi. Confirmarea

ei de către filosofia contemporanilor" (Schiță de plan). În *Nașterea tragediei* Nietzsche vorbește cât se poate de neechivoc despre ceea ce considera el a fi decăderea artei grecești după epoca tragică a grecilor, adică după secolele VI și V în vremea lui Euripide; văzuse cauza principală a acestei situații în dezvoltarea omului teoretic, al cărui reprezentant principal îl considera a fi Socrate. Pornind de aici, el distinge perspective uriașe despre primejdii care amenință dezvoltarea culturii, legate de apariția lui Socrate și, odată cu ea, de afirmarea tipului uman care nu mai creează instinctiv, ci teoretizând. *Filosofia în epoca tragică a grecilor* urma să precizeze și să dezvolte această direcție de dezvoltare a argumentului. Căci Nietzsche avea convingerea, pe care și-a păstrat-o până la urmă, că filosofi presocratici au fost adevărații filosofi greci și cei mai valoroși de altfel, că Socrate și Platon sunt "simptome ale decăderii, instrumente ale destrămării culturii grecești, sunt pseudo-greci, anti-greci", că în cele din urmă, prin Socrate și Platon s-a produs o mare catastrofă în cultura europeană. Această scriere, astfel gândită și în parte elaborată, avea semnificații mult mai profunde și intenții mult mai cuprinzătoare decât o simplă prezentare specializată și strict istorică a filosofilor de care e vorba, ("am aici o problemă frumoasă de ordin general și nu numai istoric", îi scrie el la 22 martie 1873 lui Rohde). Lucrul e arătat de altfel și de alte titluri provizorii ale lucrării, cum ar fi *Filosoful. Observații despre lupta între artă și cunoaștere* și mai ales *Filosoful ca medic al culturii. Nașterea tragediei din spiritul muzicii și Filosoful în epoca tragică a grecilor*, reprezentând unul din eforturile prometeice ale lui Nietzsche din anii 1870 de a împinge evoluția procesului de dezvoltare a culturii pe noi căi.

Oricum, aceasta ar face ca scrierea de care e vorba să prezinte pentru noi doar un interes istorico-filosofic. Dar lucrurile stau și altfel. Holzer are în acest sens dreptate: "Niciodată nu l-a părăsit interesul pentru acești filosofi, și prin scrierile de mai târziu, până la proiectata *Transmutare a tuturor valorilor*, trec multe fire care duc îndărăt la acea carte rămasă nescrisă. Nici nu se poate bănuiește importanța avută preocuparea cu acești gânditori pentru dezvoltarea lui Nietzsche" (prefața la volumul X al ediției de *Opere*). De altfel, prețuirea generală pe care Nietzsche o acordă, până și în *Voința de putere*, deci în punctul cel mai înalt al creației sale, filosofiei presocraticilor e elocventă: "Adevărații filosofi ai grecilor sunt cei dinaintea lui Socrate (- o dată cu Socrate se schimbă ceva). Ei sunt toți personalități proeminente, distanțându-se de popor și de obiceiuri, maturi, gravi până la severitate, cu privirea lentă, deloc străini de treburile statului și de diplomație. Ei îi preced pe marii înțelepți în toate marile concepții; ei înșiși expun asemenea concepții grandioase, și le constituie în sistem. Nimic nu ne dă o idee mai înaltă despre spiritul grec decât această bruscă

maturizare a unor tipuri, această desăvârșire spontană în crearea marilor posibilități ale idealului filosofic". Și într-adevăr întâlnim în marile idei filosofice generale ale lui Nietzsche, ca și în multe din intuițiile sale particulare, pretutindeni urmele, influențele presocraticilor, până și în forma, în modul de exprimare al lui Zarathustra, Heraclit și Democrit, Empedocles și Pythagoras și așa mai departe, sunt de fapt adevărații inițiatori ai filosofiei lui Nietzsche. Lucrul a fost spus de altfel și de Nietzsche în *Ecce Homo*, cel puțin în legătură cu Heraclit: "Afirmarea trecerii și nimicirii, punctul hotărâtor într-o filosofie dionisiacă, da-ul spus contradicției și războiului, devenirea - în aceasta trebuie să-mi recunosc în orice împrejurare ceea ce este cel mai înrudit cu mine, din ceea ce s-a gândit până acum. învățătura despre "veșnica întoarcere", adică despre necondiționatul și la nesfârșit repetatul cerc al tuturor lucrurilor - această învățătură a lui Zarathustra s-ar putea ca la urma urmei să fi fost învățătura lui Heraclit". Pentru a-l putea cunoaște pe Nietzsche în maturitatea sa este deci o necesitate preocuparea cu *Filosofia în epoca tragică a grecilor*.

Redactor DAN DAMASCHIN
Tehnoredactor CONSTANTIN RUSU
Corector MARIA BUZURA

Apărut: 1998. Bun de tipar: 30.04.1998. Comanda nr. 3802.
Coli de tipar: 7,25. Hârtie velină: 60 g/mp. Format: 61x86/16

Tiparul executat sub comanda nr.225/1998
la Imprimeria „DE VEST” Oradea
Str. Marelui Ion Antonescu nr. 105
ROMÂNIA

„Adevărații filosofi ai grecilor sunt cei de dinaintea lui Socrate. Nimic nu ne dă o idee mai înaltă despre spiritul grec decât această bruscă maturizare a unor tipuri, această desăvârșire spontană în crearea marilor posibilități ale idealului filosofic.”

NIETZSCHE

„...într-adevăr întâlnim în marile idei filosofice generale ale lui Nietzsche, ca și în multe din intuițiile sale particulare, pretutindeni urmele, influențele presocraticilor, până și în forma, în modul de exprimare al lui Zarathustra”.

RICHARD OEHLER (1925)

Lei 15000



ISBN 973-35-0726-1 j

D A C I